





Geschichte

der

poetischen National-Literatur

der Hebräer.

Von

Dr. Ernst Meier,

ordentlichem Professor der morgenländischen Sprachen und Literaturen an der Universität zu Tübingen, Inhaber der Königl. Preußischen goldenen Medaille für Wißenschaft, der Großherzogl. Sachsen-Weimar. goldenen Verdienst-Medaille, Mitgliede der Berlinischen Gesellschaft für deutsche Sprache u. s. w.

Leipzig,

Verlag von Wilhelm Engelmann.

1856.



Vorrede.

Die Aufgabe, der ich in der vorliegenden Arbeit mich unterzogen habe, ist anerkanntermaßen schon lange eine dringende Forderung der Wißenschaft, ohne daß bis jetzt auch nur der Versuch gemacht wäre, sie zu lösen. Man ist darüber einig, daß die sogenannte alttestamentliche Einleitung bis auf de Wette's Lehrbuch herab nichts anders sei, als eine unorganische, willkürliche Aufhäufung gelehrter Notizen, die eines wahren wißenschaftlichen Princips und eines notwendigen Zusammenhangs entbehren. Man hat ferner ganz richtig gesehn, daß an die Stelle des unklaren, unbestimmten Begriffs einer Einleitung vielmehr der einer Literaturgeschichte des alten Testamentes treten müße und daß hiermit erst die wirkliche Aufgabe, die notwendige Begränzung sowie die einzig richtige genetische Methode für unsere Wißenschaft gegeben sei. Allein wie wenig klar und konsequent hat man selbst diesen bestimmten Begriff einer biblischen Literaturgeschichte bisher noch gefaßt!

Zunächst hat man beim neuen Testamente einen beßern Weg eingeschlagen, um die schwankende Einleitung zu einer wirklichen historischen Wißenschaft umzubilden. (Vgl. Credner, Einleitung ins N. T. 1836 und besonders E. Reuß, Geschichte der heil. Schriften N. Ts. 1842). Allein dem strengeren Begriff einer Literaturgeschichte, wie er bei den Schriftdenkmalen anderer Völker längst zu allgemeiner Geltung und Anwendung gekommen, entsprechen diese Bearbeitungen nur annäherungsweise. Namentlich enthalten sie noch viel Fremdartiges, Unorganisches, Willkürliches, was sich durch bloßes Herkommen als gelehrtes Material an die biblische Einleitung angehängt hat.

Specieller gehört hieher eine kleine Schrift von Hupfeld: „Über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung,“ 1844.

Der Verf. nimmt darin das von Reuß aufgestellte geschichtliche Princip als seine Entdeckung in Anspruch, indem er von jeher die Einleitung unter dem Namen einer biblischen Literaturgeschichte vorgetragen habe. Allein dieß Princip ist nicht so neu. Bereits Richard Simon schrieb 1678 eine kritische Geschichte des A. Ts. Ebenso ein gewißer Schmidt 1804 eine kritische Geschichte des N. Ts. Die Hauptsache ist die Ausführung, die Behandlung, die Realisirung dieses Princips. Der Umriß aber, den Hupfeld davon gegeben, entspricht — trotz mancher vortrefflichen Bemerkung, namentlich über den allgemein menschlichen Standpunkt dieser Wißenschaft — einer wirklichen Literaturgeschichte doch ebenfalls noch sehr wenig. Dazu ist die Anordnung principlos, unlogisch und ungeschichtlich. Abgesehen davon, daß altes und neues Testament sehr störend durcheinander geworfen werden, so theilt Hupfeld die Geschichte des A. T. wie de Wette und Andere in eine allgemeine und besondere, und behandelt z. B. in der ersten Abtheilung schon die Geschichte des Kanons, die Sammlung der biblischen Bücher, bevor noch die einzelnen Bücher selbst zur Sprache gekommen sind.

Auf den ersten, allgemeinen Theil, der die Grundlage des Ganzen enthalten muß, und der die Kultur, den Bildungsgang der Hebräer, ihre Sprache, Schrift und Schriftstellerei im Allgemeinen behandelt, müßte sogleich als zweiter Theil die Geschichte der einzelnen literarischen Produkte nach ihren Gattungen folgen. Hieran könnte sich dann als Anhang ein dritter Theil schließen, welcher darzustellen hätte, wie diese Literatur zu einem autorisirten Kanon, zu einer heiligen Nationalbibliothek vereinigt worden, also eine Geschichte des Kanons, seiner allmähligen Entstehung und Feststellung. So würde dieser gewaltige Stoff wenigstens eine äußere, geschichtliche Einheit, eine chronologische Aufeinanderfolge gewinnen, auch wenn noch eine Geschichte der Auslegungen und Übersetzungen der Bibel und noch weiter eine Darstellung der jetzigen Grundsätze der biblischen Kritik und Hermeneutik hinzugefügt werden sollte.

Allein was haben alle diese Dinge mit einer alttestamentlichen Literaturgeschichte zu schaffen? Wer wird doch z. B. in einer Geschichte der griechischen Literatur zugleich eine vollständige Geschichte des Textes und

der kritischen Bearbeitungen aller Klassiker, eine Geschichte ihrer Handschriften und Drucke, ihrer Erklärungen und Übersetzungen, oder gar eine Geschichte des griechischen Sprachstudiums suchen? Niemand dürfte solchen gelehrten Ballast einer andern Literaturgeschichte aufbürden, ohne sofort der ärgsten Begriffsverwirrung bezüchtigt zu werden, wie wenn Jemand das Leben Jesu beschriebe und nun alles Ernstes meinte, die ganze christliche Kirchengeschichte bilde einen wesentlichen Theil jener Biographie.

Die Literaturgeschichte hat vor Allem den Ursprung, die Entwicklung und Gestaltung der geistigen Bildung, wie sie in den Schriftdenkmalen der Völker sich ausgeprägt hat, darzustellen. Literaturgeschichte ist daher wesentlich Kulturgeschichte, nicht etwa antiquarische oder bibliothekarische Bücherkunde. Sie hat es mit der Gesammtbildung, mit Ideen, mit der lebendigen Geistesthätigkeit zu thun, und kann deshalb ohne Rücksicht auf die politische, religiöse und sittliche Bildung eines Volkes nicht begriffen und nicht organisch entwickelt werden.

Zugleich kann man die Literatur eines einzelnen Volkes nicht geschichtlich darstellen und würdigen ohne Rücksicht auf das große Ganze, ohne die Nachweisung, welche Stellung ein Volk in der Gesammtkultur der Menschheit einnimmt.

Diese höhere Auffaßung der Literaturgeschichte hat sich längst Bahn gebrochen. Namentlich können die Literaturen der alten Völker für sich allein nicht verstanden werden. Sie sind wesentlich Erzeugnisse des Lebens, der ganzen, ungetheilten Menschennatur. Abgelöst von dem Gange der Staatsgeschichte, von der nationalen, politischen und religiösen Entwicklung, müßte deshalb die Literatur der Hebräer so gut wie die der Griechen und Römer ein zusammenhangsloses Stückwerk bleiben, sowie andrerseits auch die politische Geschichte ohne Berücksichtigung der Literaturen leicht zu einer äußern, geistlosen Zusammenstellung von Thatsachen herabsinken würde.

Hiernach bildet den wirklichen Schluß der hebräischen Literaturgeschichte die Abschließung und Sanktionirung des alttestamentlichen Kanons, indem gerade hierin ein charakteristisches Zeugnis dafür liegt, daß eine neue Zeit begonnen, und daß jener rein nationalen, heiligen

Literatur bereits eine ausländisch gefärbte, von einem andern Geist beseelte, die für profan und apokryphisch [1]) galt, gegenüber stand. Dem Literarhistoriker genügt diese einfache Thatsache. Ich habe deshalb diese Geschichte bestimmter als Geschichte der hebräischen National-Literatur bezeichnet, nicht bloß, weil sie der Ausdruck der Gesammtkultur des Volkes ist, sondern auch, um damit anzudeuten, daß sie nur so weit geht, als das Geistesleben der Nation sich eigenthümlich und selbständig entwickelte, d. i. bis zur Vollendung der jetzigen kanonischen Sammlung. Die genauere Nachweisung über den historischen und dogmatischen Begriff des Kanons, über seine allmählige Feststellung bei Juden und Christen gehört in die historische Theologie und kann theils in der biblischen Theologie, theils in der Apologetik und Dogmatik abgehandelt werden.

Ebenso ist von der hebräischen Literaturgeschichte auszuschließen die ganze Geschichte, welche der fertige Kanon als ein Schriftwerk durchlaufen hat, die paläographische Geschichte des A. T., die Geschichte der Veränderungen und kritischen Bearbeitungen des Grundtextes, die Geschichte der Handschriften und der gedruckten Bibelausgaben, der hebräischen Grammatik und Lexikographie, der alten und neuen Übersetzungen sowie der rabbinischen und christlichen Kommentare, und noch entschiedener eine Geschichte des kirchlichen Gebrauchs, den man sowohl von dem Grundtexte, als auch von den Übersetzungen gemacht. Was davon hieher gehört, ist in den einleitenden Vorbemerkungen oder sonst gelegentlich erwähnt.

Die Nützlichkeit und Notwendigkeit dieses historischen Materials zu einem wißenschaftlichen Verständnis der Bibel soll gewiß nicht geläugnet werden. Nur handle man Jedes am rechten Orte ab. Im Allgemeinen gehören diese Lehrzweige in eine Geschichte der alttestamentlichen Philologie und Exegese. Einzelnes, wie die Geschichte der hebräischen Sprachforschung, ist auch in die Grammatik zu verweisen. Ebenso die Erörterungen über das masoretische Punktations-System. Der praktischen Bedeutung wegen pflege ich jedoch in meinen akademischen Vorlesungen

---

1) Apokryphische Bücher sind ursprünglich solche von unbekannten Verfaßern, dann weiter allmählig unechte, nicht inspirirte, auch wohl ketzerische Schriften im Gegensatz zu den kanonischen.

diese Gegenstände in einem besondern Anhange zur Literaturgeschichte vorzutragen. Hier jedoch, wo ich eine wirkliche Geschichte der hebräischen Nationalliteratur zu geben suche, möchte ich das Gebiet rein halten, es scharf abgränzen und alles Zufällige daraus entfernen, um so zugleich die erhebende Stimmung, welche Jeder aus der nähern Betrachtung dieser Denkmale schöpfen wird, nicht durch nüchternes, gelehrtes Fachwerk wieder zu dämpfen und abzukühlen. Wem einmal der Sinn für das wahre Leben und Weben dieser heiligen Literatur aufgegangen ist, der wird sich leicht auch des nötigen Materials bemächtigen. Außerdem sind diese Gegenstände — die für sich etwas Abstoßendes und Abtödtendes haben — bereits von früheren Gelehrten mit so viel Vorliebe und Gründlichkeit, ja gewißermaßen als die Hauptsache der biblischen Einleitung behandelt worden, daß hier am ersten auf die bisherigen Bearbeitungen derselben verwiesen werden kann.

Ich habe aus der ganzen Literatur der Hebräer zunächst nur einen einzelnen Zweig — unstreitig den wichtigsten — die Geschichte der hebräischen Dichtung herausgehoben, um sie in ihrer fortgehenden Entwicklung zu verfolgen, wobei ich natürlich den Zweig nie ohne den ganzen Stamm und dessen Wurzeln im Auge haben durfte. — Wird nun mancher Leser nach dem vorher Bemerkten hier Manches vermissen, was die bisherigen Einleitungen enthielten, so wird er dagegen auch Vieles finden, was er in einer Geschichte der hebräischen Poesie wohl nicht vermutete. Dahin gehören z. B. die Untersuchungen über die hebräischen Volkssagen, die Erklärungen rein religiöser Vorstellungen und Anderes, wodurch die Literaturgeschichte sich an die biblische Theologie anlehnt. Vielleicht wird sogar Mancher es tadeln, daß ich den Propheten einen Platz neben den Poeten angewiesen habe. Indes soll die Darstellung selbst — wie ich hoffe — dieß wie alles Übrige, was hier besprochen worden, hinlänglich rechtfertigen.

Der Leser, der meine Arbeit gerecht beurtheilen will, muß überall das G a n z e im Auge behalten und dabei den höheren Begriff einer Literaturgeschichte, die nichts weniger, als eine bloße Bibliographie ist, zum Maßstabe der Kritik nehmen und zugleich bedenken, daß meine Arbeit nur ein erster Versuch der Art ist. Dabei waren hier Schwierig-

keiten zu überwinden, wie sie eine andere Literatur gar nicht, oder doch nicht in dem Maße kennt. Ich konnte nicht sofort das historische Entstehen dieser Dichtungen aus dem Leben und der Geschichte des Volkes nachweisen — was allein schon eine schwere Aufgabe gewesen wäre — sondern mußte nur zu oft kritisch und exegetisch verfahren und mir das Recht erst erringen, dieß oder jenes Stück einer bestimmten Zeit zuzuschreiben.

Wie schwierig und schwankend in dieser Hinsicht eine Konstruktion der hebräischen Literatur ist, weiß Jeder, der sich näher damit beschäftigt hat. Noch Herder, der für das poetische Verständnis den feinsten Sinn hatte und bahnbrechend dafür wirkte, war doch über die geschichtliche Entwicklung dieser Poesie, über den Unterschied der Zeiten, vollkommen im Unklaren. Und wie sehr weichen die kritischen Ansichten der ersten Forscher noch heutiges Tages von einander ab! Grund genug, um zu der Überzeugung zu gelangen, wie schlüpfrig und unsicher dieß ganze Gebiet überhaupt noch ist. — Ich habe nach Kräften gestrebt, den Naturproceß, den organisch-geschichtlichen Entwicklungsgang der hebräischen Dichtungen wieder zu erkennen und aus den konkreten Lebensverhältnissen jeder Zeit zu erklären. Je bestimmter und konkreter ich mir Alles vergegenwärtigte, um so klarer glaubte ich endlich in allen, auch den scheinbar regellosesten Richtungen des hebräischen Volksgeistes ein naturnotwendiges Gesetz der Entwicklung zu erblicken, und war bemüht, dasselbe sowohl bei einzelnen Erscheinungen, als auch bei der Charakteristik ganzer Perioden hervorzuheben. Es ist dieß die eine Seite meiner Arbeit.

Ich mußte ferner die hebräischen Dichtungen selbst genau analysiren, entwickeln und auch ästhetisch beurtheilen. So viel in dieser Beziehung der Engländer Lowth (in seinen Vorlesungen „De sacra poesi Hebraeorum," 1753, so wie in seiner Übersetzung des Jesaja) und bei uns namentlich Herder („Vom Geist der ebräischen Poesie," 1782—83) auch geleistet, so ist doch die innere, poetische Auffaßung der hebräischen schönen Literatur keineswegs mit den grammatisch-kritischen Errungenschaften der neueren Zeit gleichmäßig fortgeschritten. Im Gegentheil zeigt sich — wie Hupfeld richtig hervorhebt — gerade bei den

ausgezeichnetsten Fachmännern der Gegenwart „ein bedeutender Mangel an gesundem Geschmack,“ und nur wenige, wie Umbreit, haben etwas von Herders Geiste überkommen. Indes ohne eigne dichterische Begabung, ohne lebendige, produktive Phantasie und ohne höhere ästhetische Bildung wird man mit allem Scharfsinn und aller Gelehrsamkeit einer echten Dichtung nie beikommen können, am wenigsten einer althebräischen.

Um endlich ein wahrhaft lebensvolles ansprechendes Bild dieser Literatur zu entwerfen, hielt ich es für notwendig, ausführliche Proben derselben miteinzuflechten, und hoffe, durch diese Anführung der Quellen, durch diese chronologisch geordnete Blumenlese meiner Arbeit einen erhöhten Wert und einen besonderen Reiz gegeben zu haben. Auch Herder fand es in dem angeführten Buche für gut, den Geist der hebräischen Poesie nicht bloß zu beschreiben, sondern durch möglichst treue Übersetzungen zur wirklichen, unmittelbaren Anschauung zu bringen.

Es liegt nicht in meinem Plane und ist hier auch nicht der Ort, nachzuweisen, was von den frühsten Zeiten an bis jetzt für die Entstehung einer alttestamentlichen Literaturgeschichte von Juden und Christen, von Katholiken und Protestanten geleistet worden. Nur die charakteristischen Grundzüge einer solchen Geschichte mögen hier noch in den allgemeinsten Umrißen angedeutet werden.

Bei der allmähligen Ausbildung unserer Wißenschaft treten im Großen drei Hauptperioden derselben hervor: Erstens, die Periode der dogmatischen Betrachtung der Bibel als göttlich eingegebener Schrift. Sie reicht von den Zeiten der Kirchenväter des 2. und 3. Jahrhunderts bis zum 17. Jahrhundert, bis zu der starren Ausbildung des protestantischen Lehrbegriffs. —

Für die Idee einer Literaturgeschichte des A. T. ist es von wenig Bedeutung, daß man schon früh einiges Material der späteren biblischen Einleitung zusammenstellte. Sogar der vieldeutige Name einer Einleitung, Isagoge, findet sich dafür schon bei dem Griechen Adrianus (wahrscheinlich im 5. Jahrhundert). Wichtiger ist, daß im 11. und 12. Jahrhundert die Juden in Spanien, durch das Beispiel der Araber angeregt, ihre hebräische Muttersprache wieder gründlicher zu verstehen

suchten (Kimchi, Aben Esra, Jarchi), und dadurch später die Lehrmeister der Reformatoren wurden. Diese förderten unsre Wißenschaft besonders dadurch, daß sie auf den Grundtext des A. T. zurückgiengen und die allegorische Auslegung verwarfen. Im Allgemeinen aber kamen sie — troz mancher freisinnigen Zugeständnisse — über die Auffaßungsweise der Kirchenväter nicht hinaus. Das Hauptresultat dieser ganzen Periode besteht eigentlich in der Zusammenstellung des gelehrten Materials, wie dieß am reichhaltigsten der Katholik Sixtus Senensis (von Siena) in seiner Bibliotheca sancta, Venedig 1556. fol. lieferte. Zu einer geschichtlichen Entwicklung des Ursprungs und Inhalts der Bibel kam es nicht und konnte es auf diesem Standpunkte, wonach die Bibel einen übermenschlichen Ursprung hat, gar nicht kommen. Denn Gott, das unbedingte, absolute Wesen, das ewig in sich selbst vollendet ist, durchläuft keine Geschichte, keine Entwicklung, wie der Menschengeist. Soll die Bibel aber geschichtlich behandelt, ihr gesetzliches Werden und Wachsen aus wirklichen Lebensverhältnissen heraus aufgezeigt und nachkonstruirt werden, so ist das nur möglich unter der Voraussetzung, daß sie selbst in das Gebiet der Geschichte fällt und mithin das Resultat einer ganz bestimmten Bildungsperiode ist. Jeder Versuch, nach dem Dogma einer mehr oder weniger mechanischen, von Gott allein ausgehenden Inspiration den Ursprung der biblischen Bücher zu deduciren, beruht auf einer seltsamen Inkonsequenz und Selbsttäuschung. Auch unsere neuern offenbarungsgläubigen Theologen, die gegen die starr dogmatische Auffaßung Hengstenbergs und der alten Kirche protestiren und eine wahrhaft geschichtliche, organische Entwicklung, eine lebendige Reproduktion der Sache selbst verlangen, können doch wegen ihres übermenschlichen, bodenlosen Standpunktes zu einer echt geschichtlichen Ansicht, zu einer genetischen Reproduktion der Bibel nicht kommen. Das alte Testament soll christlich erklärt werden; was dem widerspricht, ist an sich schon falsch. Denn das Princip des alten Bundes sei kein anderes, als eben der Geist Christi, nach 1 Petri 1, 11. Allein wie kann der Geist eines Einzelnen jemals ein Princip sein? ein Princip der Volksentwicklung! Und wo bleibt dann der zeitliche Unterschied? Und nach welcher Logik darf man den Sohn zum Urheber des Vaters machen? Gewiß,

der höhere Standpunkt begreift erst den niederen; aber der Unterschied beider wird dadurch nicht aufgehoben. Außerdem ist ein wißenschaftliches Begreifen nicht Sache der Religion, selbst nicht der reinsten, der christlichen. Christus erschien, als seine Zeit gekommen, als die Bedingungen für sein Leben und Lehren in der Menschheit vorhanden waren. Wie nun der historische Christus ein lebendiges Glied der Menschheit bildet, so noch weit mehr das hebräische Volk, dessen religiöse Kultur seine naturnotwendigen, rein menschlichen Voraussetzungen hatte, aus denen allein es verstanden werden kann. Um aber die ganze Kultur und Literatur der Hebräer geschichtlich nachweisen zu können, muß man über den bloß religiösen Standpunkt der alttestamentlichen Schriftsteller hinausgehen; man muß den Boden der Wißenschaft betreten und den Ursprung dieser Schriftdenkmale aus der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins und aus den eigenthümlichen nationalen Zuständen des hebräischen Volkes abzuleiten suchen.

Den Höhenpunkt erreichte die altkirchliche dogmatische Auffaßung der biblischen Literatur in der Übertreibung und starren Fixirung des protestantischen Lehrbegriffs im 17. Jahrhundert. Im scharfen Gegensatz dazu bildete sich von jetzt an immer allgemeiner eine rein geschichtliche Behandlung der Bibel aus. Es ist dieß die zweite Periode, die der freien, historisch-kritischen Forschung, welche die Bibel und speciell das alte Testament gleich andern Schriftwerken und Religionsurkunden des Alterthums betrachtet und behandelt. Sie ist gegenwärtig als die eigentlich herrschende Richtung zu bezeichnen.

Die Anfänge dieser Richtung finden sich — wenigstens in Betreff einzelner Bücher — schon sehr früh. Namentlich erhoben sich einige gnostische Parteien (z. B. Valentinus und seine Anhänger) über die jüdische Inspirationstheorie, welche die Kirchenväter sehr äußerlich und kritiklos aufgenommen hatten. Sodann behauptete Celsus, der epikuräische Philosoph (um 150 nach Chr.), die Genesis sei nicht von Mose verfaßt, weil widersprechende Berichte einer und derselben Sage darin vorkämen, z. B. gleich bei der Schöpfung. Schärfer waren die Angriffe, die Porphyrius, der Neuplatoniker (233—305), gegen die schwachen Seiten des A. T., gegen die Täuschung einer allegorischen

Auslegung u. s. w. machte. Er erkannte bereits, daß das Buch Daniel von einem Juden im Zeitalter der Makkabäer geschrieben und vaticinia post eventum enthielte. (Vgl. Hieronymus in der Einleitung zum Buch Daniel). Wir müßen hierin die ersten Keime und Ansätze zu einer wirklichen biblischen Literaturgeschichte erblicken. Später haben auch die Häupter der Reformation, die in der Praxis wenigstens ziemlich unbefangen den menschlichen Standpunkt neben dem göttlichen festhielten, manches dafür gethan. So verwarf Luther sogar im Neuen Testamente mehre Schriften als unecht, nämlich den Hebräerbrief und die Apokalypse, und beurtheilte auch sonst sehr frei den Inhalt ohne Rücksicht auf seinen göttlichen Ursprung. Wer will uns verdammen, wenn wir das Gleiche thun?

Die Vervielfältigung der hebräischen Handschriften durch den Druck rief allmählig eine Ansammlung von Varianten und dann eine Textkritik ins Leben. Je eifriger nun die einseitigen Protestanten sich auf den Grundtext beriefen und die alten Übersetzungen dagegen herabsetzten, um so gelehrter und gründlicher deckten die Katholiken die Fehler und Entstellungen des Textes auf und suchten die Vulgata dagegen in Schutz zu nehmen. Durch die Arbeiten von Robert Bellarmin, Ludwig Capellus (Protestant) und besonders durch Morinus (Exercitationes biblicae, Paris, 1669. fol.) wurde die jüdische Tradition von der Unversehrtheit des masoretischen Textes für immer erschüttert und dadurch ein mächtiger Anstoß zu einer freieren, literar-historischen Betrachtung der Bibel gegeben.

Die Idee einer Literaturgeschichte überhaupt, welche Bako im 16. Jahrhundert aufstellte, führte in Beziehung auf das alte Testament eigentlich Spinoza in seinem Tractatus theologico-politicus, Hamburg, 1670. 4., zum ersten Male aus. Durch diese theologischen Untersuchungen ist Spinoza der Vater und Begründer des späteren Rationalismus geworden, indem er hier schon mit unwiderstehlicher Klarheit nachwies, daß das A. T. die nationale und natürliche Entwicklung des hebräischen Volksgeistes darstelle. Sein Hauptzweck war zunächst ein praktischer. Er selbst war früh wegen seiner religiösen Überzeugungen von seinen jüdischen Glaubensgenoßen excommunicirt worden und konnte

seitdem sich nicht mehr entschließen, einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft beizutreten. Dazu kamen die Nachwehen des dreißigjährigen Krieges in Deutschland und der Eifer des überspannten, fanatischen Lutherthums. So suchte Spinoza nun zu zeigen, daß die Glaubens- und Denkfreiheit in einem Staate nicht aufgehoben werden könne, ohne zugleich den öffentlichen Frieden und die Religion aufzuheben. Folglich müße der Staat schon um seiner selbst willen die religiösen Meinungen einem Jeden frei überlaßen und habe bloß nach den Werken zu urtheilen, ob einer löblich oder gottlos sei. —

Um diesen Satz durchzuführen, untersucht er zunächst das Wesen der Religion und Offenbarung. Es scheint ihm rein praktischer Art zu sein und ganz verschieden von den spekulativen Wahrheiten der Philosophie und der natürlichen Erkenntnis, welche die eigentliche und ursprüngliche Offenbarung Gottes sei. Die den Propheten zu Theil gewordene beruhe auf keiner höhern Erkenntnis, sondern sei eine bloß bildliche, durch die Einbildungskraft der Propheten vermittelte und daher nach den Individuen und Zeiten verschiedene Darstellung der einfachsten religiösen Wahrheiten, die ein Jeder leicht begreife. Die Propheten können daher nur Geltung haben in praktischen und sittlichen Dingen, nicht in Meinungen. — Ferner bespricht er ganz rationell die Vorstellung, daß Israel das auserwählte Volk Gottes gewesen und zeigt, daß das mosaische Gesetz nichts enthalte, als Gesetze für das hebräische Volk, die deshalb für alle nichthebräischen Völker ohne bindende Kraft seien. Denn an sich ist das göttliche Gesetz ein innerliches, autonomisches. Die sittlichen Satzungen der Hebräer passen auch bloß für die niedere Bildungsstufe des Volkes; die Ritualgesetze sind nur aus politischen und polizeilichen Rücksichten gegeben. Ebenso sind die biblischen Geschichten nur für die Faßungskraft der großen Menge bestimmt. Sie sollen gewiße religiöse Wahrheiten veranschaulichen und sind keineswegs notwendig.

Ein besonderes Kapitel handelt über die Wunder, die nur für die subjektive Auffaßung vorhanden sind und aus der volksmäßigen Darstellung erklärt werden sollen. Es liegen meist natürliche Vorgänge zu Grunde. — Was die Auslegung betrifft, so soll die Bibel aus sich

selbst, mit Hülfe der Geschichte und aus den geschichtlichen Verhältnissen erklärt werden. Dazu, meint er, reiche das natürliche Licht im Menschen vollkommen hin. — Endlich finden sich sehr feine, scharfsinnige Bemerkungen über den Ursprung und die Beschaffenheit der historischen Bücher. Der Pentateuch könne nicht von Mose herrühren; von ihm stammen nur die wenigen kleinen Stücke, die der Pentateuch selbst auf ihn zurückführt. Ebenso sind die übrigen Geschichtsbücher nicht gleichzeitig, sondern von einem viel späteren Verfaßer, vielleicht von Esra, so zusammengestellt worden. Einen Kanon heiliger Bücher gab es vor der makkabäischen Periode noch nicht. — Dieß Buch, das ein vollendetes System des Rationalismus enthält, überflügelte weit die damalige Zeit und hat auch später bedeutender gewirkt, als Spinoza's Philosophie. Nur das Wesen der religiösen Dichtung und der poetischen Volkssage ist hier noch nirgends erkannt.

Ein Jahr nach Spinoza's Tode, und wohl unabhängig von seinem Traktat erschien von einem französischen katholischen Theologen die erste kritische Geschichte des alten Testaments, von Richard Simon: Histoire critique du Vieux Testament. Paris 1678. 4. (Rotterdam 1685). Mit kühnem Scharfsinn und vielumfaßender Quellenforschung, mit gutem Urtheil und Geschmack ist hier zum ersten Male auf rein gelehrte Weise die Idee einer biblischen Literaturgeschichte ausgeführt, so daß Simon gewöhnlich als der Begründer dieser Wißenschaft betrachtet wird. Die heil. Schrift ist ihm ein menschlich Gewordenes, das unter vielfachen Veränderungen auf unsere Zeit gekommen. Doch war Spinoza schon viel weiter gegangen und hat in der That den ersten wißenschaftlichen Grundriß einer solchen Literaturgeschichte geliefert. Am gründlichsten sind dagegen bei Simon gerade die Punkte behandelt, die eigentlich nicht hieher gehören, wie die Geschichte des masoretischen Textes, die alten und neuern Übersetzungen u. s. w. Hundert Jahre nach der ersten Erscheinung wurde das Buch ins Deutsche übersetzt von Cramer, 1777 u. 78, und Semler schrieb anregende Bemerkungen dazu.

Wie das alte Testament sodann durch das Studium der übrigen semitischen Dialekte, besonders des Arabischen, uns verständlicher gemacht, wie durch Reisen der Geist und die lebendige Sitte des Morgen-

landes uns näher gerückt wurde und dadurch die Bibel ein immer menschlicheres Aussehen erhielt, wie dann vor Allem Herder uns das Mysterium der hebräischen und überhaupt aller volksthümlichen Poesie erschloß, das kann hier nicht weiter ausgeführt werden. In seinen Briefen, „das Studium der Theologie betreffend,“ 1780—81, zeigte er schlagend und klar die Notwendigkeit, daß man die Bibel als ein menschliches Buch lesen müße, wenn man sie verstehen wolle, und faßte sie wie Spinoza als ein rein nationales Produkt. Er ergänzte aber durch tiefpoetischen Sinn seinen Vorgänger, weshalb auch sein Rationalismus den Orthodoxen minder anstößig war, als der Spinoza's.

Nach solchen Vorarbeiten, wozu auch Einzelnes von Lessing gehört, schrieb Eichhorn eine ausführliche Einleitung ins Alte Testament, 1780 in 3 Bänden; 4. Aufl. 1823—25 in 5 Bänden. Die deklamatorische, schwungvolle Darstellung, wie sie damals im Geschmack war, erwarb dem Buche eine begeisterte Aufnahme und vielfache Nachahmung. Doch wie bei Simon ist auch hier ein großes gelehrtes Material ungehöriger Weise aufgehäuft, und es fehlt viel an einer wirklichen Literaturgeschichte. Namentlich leidet das Buch an einer bodenlosen Hypothesensucht, an einem Haschen nach neuen, geistreichen Ansichten, die jeder streng geschichtlichen Begründung entbehren. Dazu die etwas leichtfertige Behandlung des Textes, die oberflächlichen Ansichten über das Prophetenthum, die willkürlichen Deutungen der Wunder u. s. f., so daß der wirkliche Wert des Buchs nur in der allgemeinen Anregung besteht, die es gab. — Der bedeutendste Nachfolger Herders und Eichhorns ist de Wette, der zunächst in seinen Beiträgen zur Einleitung ins A. T. 1806 und 1807 die sagenhafte („mythische“) Auffaßung der älteren Geschichte, wie sie Herder eigentlich schon angebahnt hatte, zum Bewußtsein brachte und begründete. Namentlich zeigte er, daß die Chronik nur eine kritiklose Überarbeitung der Bücher der Könige sei. Später brachte er die verschiedenen Ansichten in eine klare, beurtheilende Übersicht in seinem Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung, 1817. De Wette's Hauptprincip ist die vorherrschend negative Kritik sowohl der kirchlichen Traditionen, als auch der willkürlichen Hypothesen Eichhorns und seiner Nachfolger. Eine wißen-

schaftliche Einheit aber, eine organische Entwicklung der alttestamentlichen Literatur findet man hier nicht. — Ergänzend schließen sich hieran verschiedene kritische und exegetische Arbeiten, vor Allem die von Hitzig und Ewald. Der negativen Kritik de Wette's wird hier durchgängig eine positivere entgegengesetzt; im Allgemeinen aber, wie ich glaube, mit wenig Glück. Am wertvollsten sind bei Hitzig die exegetischen Aufklärungen und die kritischen Untersuchungen des masoretischen Textes. — Durch Ewald, den Schüler Eichhorns, erhielt namentlich die hebräische Grammatik eine wißenschaftlichere Gestalt. Auch die Auslegung der poetischen und prophetischen Bücher hat er in seinen Übersetzungen und kurzen Erklärungen wesentlich gefördert und in seiner Geschichte Israels zugleich eine kurze Literaturgeschichte der historischen Bücher gegeben. Anstatt der bisherigen negativen Resultate über Ursprung und Abfaßung dieser Bücher findet sich hier überall eine positive, historisirende und kombinatorische Kritik, die aber noch oft an den hypothesenreichen Standpunkt Eichhorns erinnert. Auch fehlt hier noch der letzte, leitende Faden, das wißenschaftliche Begreifen der hebräischen Religion wie der hebräischen Geschichte, weshalb Ewald, trotz seines rationalistischen Standpunktes, die seltsamsten Dinge behauptet, z. B. ein hebräischer Prophet habe nicht irren können. Da haben wir ja noch ganz den alten dogmatischen Standpunkt, der auch sonst oft störend und irreleitend hervorblickt. Außerdem theilt Ewald mit den übertriebenen Dogmatikern, mit Hengstenberg und seiner Schule, den unchristlichen Fanatismus und die blinde Verdammungssucht, die nicht bloß „einem Jeden Vernunft und Gelehrsamkeit abspricht, welcher Vernunft und Gelehrsamkeit anders braucht als Er,“ sondern jeden Andersdenkenden auch sofort der Feindschaft gegen die Wahrheit und der Unsittlichkeit bezüchtigt, während es sonst doch gerade das edle Vorrecht der Wißenschaft ist, die Berechtigung auch der entgegengesetzten Standpunkte anerkennen zu können. Nichts aber hemmt jeden Fortschritt mehr, als der Anspruch, die Bibel authentisch erklären zu können und rein gelehrte Untersuchungen wie ein neues Dogma abschließend für alle Zukunft feststellen zu wollen.

Als Resultat der bisherigen Leistungen ergibt sich in der Kürze dieses: Der gewöhnliche Rationalismus hat sich ebenso unfähig erwiesen,

das Wesen der Religion und den Geist der alttestamentlichen Poesie zu erfaßen, als die rein dogmatische Betrachtungsweise. Beide Standpunkte aber sind an sich gleichberechtigt und gleich einseitig. Beide fanden von jeher ihre Vertreter, nur daß die rationalistische Auffaßung, wie das im Gange der Kultur liegt, erst später eine allgemeinere wurde, gegen die sich aber fortwährend die heftigste Reaktion von Seiten des dogmatischen Standpunktes erhob.

Ein neuer Standpunkt, der die dritte Periode unsrer Wißenschaft bilden würde, und der die entgegengesetzten Auffaßungen eines rein göttlichen und rein menschlichen Ursprungs der Bibel zu einer höhern Einheit zurückzuführen und dadurch zu versöhnen hätte, gehört fast noch ganz der Zukunft an und steht als eine ungelöste Aufgabe da. Indes in den Schriften von Herder, Umbreit, Ewald, Tuch und Andern gibt es Anfänge und Vorarbeiten dazu, und ich selbst würde es als den schönsten Lohn meines Strebens betrachten, wenn ich zu diesem Versöhnungswerke einige Bausteine geliefert haben könnte.

Das neuerwachte Interesse am religiösen und kirchlichen Leben, das auf die politischen Überspannungen, die wir erlebten, ganz naturgemäß gefolgt ist, scheint zwar eine solche Hoffnung weiter als je hinausrücken zu wollen. Allein Niemand laße durch den Schein sich täuschen! In solchen Zeiten scheinbarer Reaktion, wo der im öffentlichen Leben unbefriedigte Geist sich auf seine innersten Interessen, auf das rein religiöse Gebiet zurückzieht, fehlte es noch nie an den größten Einseitigkeiten, und der Geist des Christenthums, der wesentlich ein Geist der Humanität, ein Geist der Liebe und Selbstverläugnung ist, äußerte sich da nur zu oft in krankhafter Überreiztheit als ein finsterer Geist der Verfolgung und Unduldsamkeit, des Glaubensfanatismus und der Feindschaft gegen die Wißenschaft. In solchen Extremen bewegt sich alles Leben und Streben. Die wahre Entwicklung aber, der ruhige Fortschritt liegt in der Mitte, in der allein kulturfähigen gemäßigten Zone und wird unbewußt von beiden Gegensätzen gefördert.

Wer aus der Geschichte das begriffen hat, kann den Übertreibungen unsrer heutigen Christomanen mit ebenso ruhiger Faßung zusehen, als dem Treiben jener, welche meinen, das religiöse Gebiet, als die Wurzel

aller Bildung, und namentlich das Christenthum sei ein längst überwundener, nicht mehr lebensfähiger Standpunkt; oder welche im Gegensatz zu dem überspannten Spiritualismus nun ebenso einseitig an das Materielle, an die Natur sich halten, während die vollendete Sittlichkeit, die wahrhaft menschliche Bildung doch in der schönen Harmonie von Geist und Natur, von Freiheit und Notwendigkeit, von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, von Christenthum und Weltkultur besteht, eine Harmonie, die in der Literatur bis jetzt nur Wenige, am reinsten aber wohl Luther, Lessing und Herder erreicht haben. Das Leben dieser Männer ist vorbildlich für unsere Zukunft.

Mögen nun auch die trüben Gährungen der Gegenwart noch länger dauern: Niemand verkenne das Licht, das in jeder Wärme eingeschloßen und gebannt vorhanden ist und das auch den heutigen Gährungen nicht fremd ist. „Das Christenthum geht seinen ewigen allmähligen Schritt: und Verfinsterungen bringen die Planeten aus ihrer Bahn nicht."

Tübingen, am 19. März 1856.

E. Meier.

Inhalt.

Einleitende Vorbemerkungen.

Erste Periode.

Von Mose bis zur Gründung des Königthums.

Zweite Periode.

Von der Gründung des Königthums bis zum Ende des Exils.

Dritte Periode.

Vom Ende des Exils bis zur Abschließung des Kanons.

Von 536 — 140 vor Chr.

Einleitende Vorbemerkungen.

I.

Geist, Charakter und Bildung des hebräischen Volkes.

1) Indem ich den ersten Versuch mache, eine Geschichte der hebräischen Dichtung nach Ursprung, Entwicklung und Charakter darzustellen, so scheint es mir das Nächste und Nötigste zu sein, den verborgenen Keimen und Trieben, der lebendigen Grundlage, aus welcher diese eigenthümliche Poesie erwachsen ist, genauer nachzugehen und wo möglich ein solches Totalbild des hebräischen Volksgeistes zu entwerfen, daß alle dichterischen Äußerungen desselben sich verständlich und naturgemäß daraus ableiten laßen. Dieß Verfahren ist ein rein genetisches und geschichtliches; wir suchen den Volksgeist in seinen uranfänglichen Thätigkeiten auf und übersehen mit einem prüfenden Blicke Alles, was er aus sich hervorgebracht, und bringen danach seine Anlagen und Fähigkeiten, seinen Charakter und seine poetische Schöpfungskraft uns zur Anschauung.

Um dieß Bild jedoch möglichst naturgetreu zu zeichnen, dürfen wir uns nicht bloß auf die Hebräer beschränken. Denn diese stehen durch gemeinsame Abstammung, durch Naturanlage, durch Sprache, Charakter, Sitten und Lebensweise in der allerinnigsten Beziehung zu ihren heidnischen Nachbarvölkern und bilden nur ein Glied in der großen Völkerkette der Semiten, die ganz Vorderasien (Südwestasien) bewohnen und von einem idealen Stammvater Sem hergeleitet werden [1]). Zu diesen stammverwandten Völkern gehören namentlich die Babylonier und Syrer, die Kananiter (d. i. Phöniken) und Edomiter sowie die zahlreichen arabischen Stämme nebst den Äthiopen in Habessinien. Wie verschieden diese

1) Nach 1. Mos. 10.

Völker nach Zeit und geographischer Weltlage sich auch entwickelt haben, so kann man doch in all ihren Schöpfungen noch immer einen und denselben Grundtrieb und dieselben geistigen Anlagen erkennen.

Im Allgemeinen charakterisirt zunächst die semitischen Völker ein angeborner Mangel an philosophischem Denken. Schon ihre Sprache, als der erste und unmittelbarste Abdruck eines Volksgeistes, zeigt sehr auffallend diesen Mangel und hat deshalb einen minder vollendeten Bau erhalten, als z. B. die Sprache der Inder, Griechen und Germanen. Keine semitische Sprache eignet sich wie die sogenannten indogermanischen zu streng wißenschaftlichen Darstellungen, zur Philosophie. Selbst das Arabische, das am höchsten und reinsten ausgebildet ist und in allen Zweigen des Wißens sich versuchte, hat doch die angeborenen Mängel nicht überwinden können. Ausdrücken kann man natürlich in diesen Sprachen ziemlich Alles; aber nicht entsprechend und leicht, nicht so, daß Form und Inhalt in einander aufgehen.

So zeigt im Semitischen z. B. die ganze Satzordnung ein einfaches Neben- und Nacheinander, ein kunstloses, kindliches Aufreihen der Sätze, ohne die gedankenvolle Unterordnung und Periodisirung des indogermanischen Stammes. Diese geistigere Ausdrucksweise des letztern beurkundet, daß der Redende von Anfang an Alles überschaut und deshalb die Sätze nach ihrem Gewicht logisch und künstlerisch gestaltet. Der semitische Geist aber hat nicht diese Ruhe, nicht diese Weite des Blicks, noch den philosophischen Sinn.

Denselben Mangel sehen wir schon bei dem einfachen Wortbau im Semitischen. Es kann nämlich kein Verbum mit einer untrennbaren Präposition zusammensetzen wie ausgehen, eingehen, mitgehen, angehen u. s. w. Diese Unfähigkeit, durch Komposition den Wurzelbegriff aufs mannigfachste und freiste zu modificiren, zu erweitern und zu übertragen, eine Fähigkeit, die der indogermanische Sprachstamm im vollsten Maße besitzt und worin seine Genialität sich am tiefsten und schönsten offenbart, — die Unfähigkeit zu einem solchen gedankenvollen Ausbau der Sprachelemente trieb den semitischen Geist zu einem mehr äußerlichen Ersatzmittel für jenen Mangel. Er hat nämlich reduplicirte Perfekta geformt und aus diesen durch Lautumwandlung der verdoppelten Konsonanten abgeleitete Perfektstämme gebildet, welche die Grundbedeutung der Wurzel vermannigfachen. Solcher Perfekta, die meist aus drei Konsonanten bestehen und im Hebräischen zweisilbig, im Altarabischen und Äthiopischen dreisilbig sind, besitzt das Hebräische etwa 1800. Man nennt sie misbräuchlich Wurzeln; es sind vielmehr

der Form wie dem Begriff nach wirkliche Perfekta, die durch Verdopplung der einsilbigen Wurzel gebildet sind und durch ihre Fülle dem Mangel an jeder Zusammensetzung abhelfen müßen[1]).

Nicht einmal beim Nomen, wo es doch leichter gewesen, kann das Semitische Komposita bilden, außer bei Eigennamen. Aber auch hier werden zwei Wörter nicht wie im Indogermanischen durch Unterordnung, wie Hausherr, Bundesvolk, Gottesfurcht u. s. w., sondern mehr äußerlich und lose durch den sogenannten Status constructus verbunden, indem der Semite sagen muß: Herr des Hauses, Volk des Bundes, Furcht Gottes u. s. w.

In einer Geschichte der hebräischen Dichtung darf eine kurze Charakteristik der Sprache nicht fehlen, weshalb diese Andeutungen hier ganz am Platze sind. Die Sprache ist, wie gesagt, überall der entsprechendste Abdruck eines Volksgeistes, so daß die Grundlagen einer eigenthümlichen Lebens- und Weltanschauung, gleichsam embryonisch, darin schon erkannt werden köhnen.

So zeigt der ganze Bau der semitischen Sprachen eine wunderbare Regelmäßigkeit und beinah starre Konsequenz, innerhalb welcher zwar viel Leben, viel freie Bewegung und Abwechselung herrscht, die aber dennoch von einer großartigen Einförmigkeit und Armut nicht freizusprechen ist. Bei aller Trefflichkeit und Schönheit gehört dieser Sprachbau deshalb doch nicht zu den wahrhaft vollendeten und eigentlich genialen Schöpfungen und ist von Haus aus wie der ganze Volksstamm zu streng wißenschaftlichen und philosophischen Darstellungen ungeeignet.

2) Mit diesem Mangel an philosophischen Anlagen hängt eine zweite Eigenthümlichkeit der Semiten zusammen: der Mangel an wahrhaft ästhetischem Kunstsinn und an plastischer Gestaltungsgabe. Von den Hebräern ist es bekannt, daß sie im Gebiet der bildenden Kunst und der Malerei nichts geleistet haben. Sie lieben zu sehr das Innere, Gemütliche; für die äußere schöne sinnliche Form haben sie kein Auge. Den Salomonischen Tempel, der mehr mit kostbarem Schmuck überladen, als in edlen Formen erbaut war, mußten phönikische Künstler aufführen, und er bestätigt nur, was wir auch sonst von der Baukunst der Phöniken wißen, daß sie nämlich mit der ägypti-

1) Dieß Bildungsgesetz des semitischen Sprachstammes habe ich nachgewiesen in meinem hebr. Wurzelwörterbuche, Mannheim, bei Fr. Bassermann, 1845. Vgl. auch die Einleitung zu meiner Schrift über die Bildung und Bed. des Plurals in den semit. und indogerman. Sprachen. Mannheim, bei Fr. Bassermann. 1846.

schen oder gar mit der griechischen in keiner Weise zu vergleichen ist und mehr einen zierlichen und kleinlichen Charakter ausgeprägt hat. Dasselbe ist von der schönen Kunst der Babylonier zu sagen; denn die eigentlich chaldäischen wie alle assyrischen Kunstdenkmale gehören einem nicht-semitischen Volksstamme an.

Der bildlose Gottesdienst der Hebräer wie der der späteren Araber ist nicht die Ursache, weshalb sich bei ihnen keine plastische Kunst entwickelt hat; denn ihre Geschichte ist ja reich genug an darstellbaren Stoffen und hat christlichen Künstlern die schönsten Motive geliefert. Den Hebräern aber wie allen semitischen Völkern fehlt von Natur der plastische Formensinn, den wir z. B. an den Arbeiten des gewöhnlichsten griechischen Handwerkers noch wahrnehmen und danach das ganze Volk als eine geborene Künstlernation bezeichnen müßen.

Bei den Hebräern und den mit ihnen stammverwandten Völkern, besonders bei den Arabern, zeigen schon die Gebilde der dichterischen Phantasie diesen Mangel an plastischer, darstellbarer Form. So ist z. B. das Bild des hebräischen Gottes, wie er unter Donner und Blitz, unter Erdbeben und Sturm zum Gerichte naht und die Sonne verfinstert, für die bildende Kunst nicht ausführbar. Nur die innere Anschauung kann so etwas würdig faßen und ausmalen. Dasselbe gilt von dem Bilde bei Jesaja 6, wie Gott von dem Himmelsheer (den Seraphim) umgeben, im Tempel thront. Ebenso verhält es sich mit fast allen prophetischen Bildern. Sie sind oft erhaben, tief, gedankenvoll, aber ohne alle Rücksicht auf schöne sinnliche Form und auf plastische Ausführbarkeit entworfen.

Das Leben und Weben des semitischen Geistes wurzelt noch ganz in der Tiefe der Subjektivität, in der Innerlichkeit des Gemütes. Daraus erklärt es sich nun auch, weshalb alle Semiten in der Poesie nur eine einzige Gattung ausgebildet haben, die lyrische nämlich, welche ausschließlich das Subjektive, die innere Welt des fühlenden und betrachtenden Gemütes zum Gegenstande hat. Zu einer wahrhaft objektiven Dichtung, zu einem nationalen Epos oder gar zu einem volksthümlichen Drama hat es kein semitisches Volk gebracht. Dagegen sind aus der tiefen Koncentration des semitischen Gemütslebens die drei Religionen des geistigen Monotheismus, die hebräische, christliche und muhammedanische, hervorgegangen.

Aus dieser angestammten Kraft der Subjektivität erklärt sich ferner die Menge bedeutender Persönlichkeiten unter den Semiten, ihr Unternehmungsgeist im praktischen Leben, der zähe, thatkräftige Mut der Phö-

niken und Karthager. Daneben finden wir aber auch überall die Schattenseiten einer so entschieden subjektiven Denkungsart, nämlich Egoismus, Intoleranz und ein bis zum Fanatismus gesteigerter Glaube an ausschließliche Berechtigung.

Dieß starke stolze Selbstgefühl, welches ein Grundzug im Charakter aller Semiten ist, macht es ihnen schwer, sich unterzuordnen und als dienendes Glied einem großen Ganzen sich anzuschließen. Daher zeigt kein Volksstamm in politischer Hinsicht mehr Absonderungssucht, als der semitische. Er schließt sich nur kleineren Kreisen, die er übersehen kann und die seine Selbständigkeit nicht unterdrücken, willig an. Ein Blick auf die Geschichte wird dieß näher zeigen.

Die Entwicklung der semitischen Völker stellt eigentlich drei große Kulturstufen dar. Auf der ersten stehen die Aramäer (die Babylonier und Syrer) mit den Kananitern oder Phöniken. In Babylon, dem ältesten Sitze semitischer Bildung, finden wir zwar früh große Volksmassen durch den Zwang einer strengen Monarchie vereinigt; allein schon die nahverwandten Syrer, die zwischen dem Eufrat und dem Libanon wohnten, zerfielen in eine Menge kleiner Staaten. Noch viel weiter ging diese Zersplitterung bei den phönikischen Städten und den zahlreichen übrigen kleinen Reichen in und um Palästina. Fast jede Stadt war ein selbständiger Staat.

Die zweite Kulturstufe der Semiten nehmen die Hebräer ein und machen in Beziehung auf ihren politischen Charakter keinen bedeutenden Unterschied von ihren Stammverwandten. Es ist bekannt, mit welchen Schwierigkeiten eine Vereinigung der 12 Stämme zu kämpfen hatte und wie sie nach kurzer Dauer sich wieder auflöste. Ebenso fielen die übrigen semitischen Nachbarvölker, welche David unterworfen hatte, bald wieder ab und gleichen durch dieß starre Streben, sich zu vereinzeln und abzuschließen, den Völkerschaften Italiens.

Erst der Islam, der die dritte große Entwicklungsstufe der semitischen Völker bezeichnet, einigt zum ersten Male alle Glieder dieses Stammes (mit Ausnahme der christlichen Äthiopen und der Juden) und zieht sie gewaltsam in das Leben der Weltgeschichte hinein. Aber noch ehe das Weltreich der Khalifen zerfiel, hatten die Araber der Wüste, von denen hier allein die Rede sein kann, ihr früheres Leben und ihre alte Stammverfaßung längst wieder hergestellt, und leben noch jetzt in diesem nomadisch-patriarchalischen Zustande. Sie zerfallen in zahllose Stämme, die sich befehden und befeinden und sich Niemand unterordnen, als dem Herrn des Himmels und der Erde. —

Es ist gewiß nicht zufällig, daß sich bei keinem semitischen Volke ein freies politisches Leben und ein rechtes Staatswesen entwickelt hat. Wahrhaft geistige Verbindungen und echte Organisirung im Leben wie im Denken finden wir erst bei den Völkern des indogermanischen Stammes. Dabei drängt sich uns von selbst die Bemerkung auf, wie im Wesen des semitischen Volksgeistes immer zwei entgegengesetzte Elemente hervorgetreten sind. Einmal, ein unbändiger Trieb der Selbsterhaltung, der nicht selten in engherzige Selbstsucht ausartet, und durch einen scharfen, durchdringenden Weltverstand und ein entschieden mechanisches und praktisches Talent unterstützt wird. Zeugnis von dieser Verstandeskraft geben unter andern auch die mathematischen, mechanischen und chemischen Erfindungen der Phöniken und der Araber. Auch die Babylonier müßen in der Mathematik früh sich ausgezeichnet haben; denn Astronomie war bei ihnen eine Lieblingsbeschäftigung, und babylonisches Maß und Gewicht war in ganz Vorderasien verbreitet. Wegen dieser praktischen Verständigkeit haben die Semiten in alter wie in neuer Zeit auch so viel Geschick zum Handelsverkehr gezeigt.

Neben dieser Weltklugheit, die immer den eignen Vortheil schlau erwägt, zeigt derselbe Volksstamm die bewegteste Innerlichkeit und eine oft träumerische Gemütstiefe. Wird diese gemütliche Seite in ihm erregt, so ist er der größten Begeisterung, der Schwärmerei und der edelsten Aufopferung fähig. In Zeiten solcher Begeisterung wird dann auch wohl der Anstoß zu einer innigern Vereinigung verschiedener Stämme gegeben. So für die Hebräer in der mosaischen Zeit; für die Araber in der Zeit Muhammeds; und daß auch jetzt noch die Araber nur eines Anstoßes bedürfen, um sich enger an einander zu schließen, hat die leider gewaltsam gestörte Bewegung der Wachabiten hinlänglich bewiesen.

Wenn wir nun so die Gesammtthätigkeit des semitischen Volksstammes überblicken und seine geistigen wie seine praktischen Schöpfungen mit den Werken der indogermanischen Völker vergleichen, so kommen wir zu dem Resultate, daß den semitischen Völkerfamilien die universelle Fülle der Genialität, das harmonische, glückliche Ebenmaß aller Seelenkräfte, wodurch die Indogermanen auf der Höhe der Menschheit stehen, gebricht. Während die indogermanischen Völker alle Sphären des Geisteslebens in Religion, Kunst und Wißenschaft mit gleicher Kraft und in ewig mustergültiger Weise entfaltet haben, insbesondere die drei begabtesten Glieder dieses Stammes: die Inder, Griechen, Germanen, so haben dagegen die Erzeugnisse des semitischen Geistes den religiösen Bo-

den eigentlich nie verlaßen, selbst nicht die von außen angeregten wißenschaftlichen Versuche der Araber.

Man hat zwar eine hebräische Philosophie nachweisen wollen; allein es fehlt viel, daß dieser Versuch je gelungen wäre. Philosophische Elemente finden sich hier wohl wie in jeder Religion; namentlich in der Geschichte des Sündenfalles, im babylonischen Jesaja (Kap. 40—66.), in den Sprüchen und im Prediger Salomo's. Allein diese Anfänge einer spekulativen Erkenntnis gehören sämmtlich dem reflektirenden religiösen Bewußtsein an und sind keine Philosophie. Denn das Denken und Erkennen als solches, oder eine Deduktion des Gottesbegriffes aus dem menschlichen Bewußtsein heraus ist nirgends auch nur versucht worden. Alle Grundbegriffe der Religion und Sittlichkeit, die Idee des Geistes, der Freiheit u. s. w. erscheinen als fertig und gegeben und bedürfen keiner Ableitung. Sie stehen also noch ganz auf dem religiösen Boden einer unmittelbaren Gewißheit. Die Philosophie hat freilich dieselben Grundbegriffe zum Inhalt; allein die Form, die Ableitung und Entwicklung dieser Begriffe macht den großen Unterschied aus und begründet erst eine wißenschaftliche Erkenntnis. Zu einer solchen aber sind die Hebräer niemals gekommen.

In dieser einseitigen Entwicklung ist ein angeborener Mangel nicht zu verkennen. Schon die Sprache, um auf diese noch einmal zurückzublicken, liefert von dieser Eintönigkeit, von dieser geistigen Armut und Beschränktheit ein wunderbar getreues Abbild. — Indes für den ganzen geistigen Inhalt der Semiten, für den Ausdruck ihrer religiösen Weltanschauung, ihrer Erhebung zu Gott und ihres durch Liebe und Haß bewegten Gemütslebens genügt sie nicht nur vollkommen, sondern zeigt auch überall, daß jener Inhalt die Form vollständig durchdrungen und sich selbst darin verkörpert zur Erscheinung gebracht hat. Mehr aber vermag kein einzelner und kein Volksgeist, als sein eignes Wesen zu entwickeln und darzustellen; und daß dieß dem semitischen Geiste vollkommen gelungen, wird Niemand läugnen können.

3) Wir haben bisher nur die allgemeine Familienähnlichkeit der semitischen Volksstämme betrachtet. Wir könnten noch hinzufügen, daß alle, auch die Hebräer in ihrer vorgeschichtlichen Urzeit, eine und dieselbe oder doch eine nahverwandte religiöse Weltanschauung gehabt haben müßen. Erst später ist auf jenem allgemeinen Grunde die besondere Eigenthümlichkeit des hebräischen Stammes hervorgetreten.

Die Hauptthätigkeit der ältesten semitischen Kulturvölker, der Babylonier, der Phöniken und der südlichen Araber, erstreckte sich fast aus-

schließlich auf die praktische und technische Seite des Lebens, auf den Weltverkehr, auf Handel und Schifffahrt, auf die Gründung von Kolonien. Dadurch haben namentlich die Phöniken die alte Welt entdeckt, bevölkert und in lebendigen Verkehr gebracht. Sonst erscheinen sie in keiner Sphäre der geistigen Bildung großartig schöpferisch und haben mehr praktisch und vermittelnd in die allgemeine Weltkultur eingegriffen. Den wichtigsten Dienst aber haben sie der Kultur und Literatur für alle Zeiten dadurch geleistet, daß sie unsre Buchstabenschrift den Völkern am Mittelmeere, insbesondere den Griechen, überlieferten. Schon der Handelsverkehr erforderte ein solches Mittel der Verständigung. Eine eigenthümliche Literatur aber haben die Phöniken wohl so wenig als wie die Babylonier erzeugt, wenn gleich sie verschiedene Schriften über religiöse, geschichtliche, astronomische und praktische Gegenstände gehabt haben sollen, die aber bis auf wenige Fragmente verloren gegangen sind.

Im Gegensatz zu dieser, der äußeren Sphäre des Lebens zugewandten Thätigkeit der ältesten Semiten, ist das ganze Leben und Streben des hebräischen Volkes weit mehr ein innerliches, den ewigen Bedürfnissen des Geistes zugekehrtes zu nennen. Das getreue Abbild dieses höheren Strebens, die ganze Entwicklung ihrer geistigen Richtung, die zum erstenmal eine religiöse und sittliche Volksgemeinde ins Dasein rief, die Freiheitskämpfe und Schicksale dieses kleinen Volkes finden wir in den Schriften des Alten Testamentes aufgezeichnet. Es ist die geistige Schöpfung der Nation, eine Volksliteratur, die auf die allgemeine Weltbildung aufs mächtigste eingewirkt hat und mit ihrer göttlichen Popularität, wodurch sie jeder Bildungsstufe nahe tritt, auch für alle kommenden Geschlechter das Buch der Bücher bleiben wird.

In den Liedern des Alten Testaments hat das fromme religiöse Gefühl den einfachsten, reinsten Ausdruck gefunden, an dem wir uns noch immer zu bilden haben; die didaktischen Schriften enthalten einen Schatz von Gedanken und Wahrheiten, die noch immer die Welt bewegen und die nicht treffender ausgesprochen werden können. Die historischen Bücher endlich entwerfen in gedrungenen anschaulichen Umrißen die einfachsten, ewig wiederkehrenden Grundzüge des menschlichen Gemütes, Züge von Liebe und Haß, von Großmut und Gottvertrauen, so wie umgekehrt von allem Abscheulichen und Gottlosen, zu dem das starre Volk so oft sich verirrte. Zum ersten Mal finden wir hier im Orient eine wahrhaft sittliche Auffaßung der Geschichte und echte Geschichtswerke, noch einfacher und naiver als Herodot und durchaus mit einem

poetischen Hauche überzogen. Daher der immer neue, unergründliche Reiz, den sie verbreiten.

Der Wert und die eigenthümliche Bedeutung dieser Nationalliteratur liegt zunächst schon darin, daß sie nicht abgeleitet und übertragen, sondern durchaus original und aus der innersten Geistesrichtung des hebräischen Volkes hervorgegangen ist. Solcher Originalliteraturen, die das ursprüngliche Wesen des menschlichen Geistes, das Mysterium der Religion und aller Poesie am treusten und ungetrübtesten abspiegeln, gibt es im Orient außer der hebräischen nur noch zwei: die ältere der Sinesen und die der Inder; in Europa nur eine: die der Griechen. Was aber die hebräische vor allen übrigen morgenländischen Literaturen auszeichnet, ist der religiöse und ethische Hintergrund, die eigenthümliche Weltanschauung, die durch alle Schriften sich hindurchzieht und die deshalb hier kurz erklärt werden muß.

Das Wesen der hebräischen Religion besteht keineswegs, wie man gewöhnlich meint, in der Idee der Einheit Gottes. Von der Anschauung einer solchen göttlichen Einheit gehen ursprünglich alle, auch die heidnischen Religionen aus. Der Unterschied liegt aber darin, daß in den letztern die göttliche Einheit im Weltall, im Universum angeschaut und wesentlich als Substanz und Natureinheit bestimmt ist, während in der hebräischen Religion Gott als Geist gefaßt wird, als schlechthin freier sittlicher Wille, der nicht in der Natur aufgeht und mit dem Weltall identisch ist, sondern in unendlicher Freiheit und Erhabenheit alles Endliche und Natürliche beherrscht. Die hebräische Religion ist geistiger Monotheismus; was man populär Heidenthum und Polytheismus nennt, ist vielmehr als Naturreligion zu bezeichnen.

So sehr nun auch die hebräische Religion als der entschiedenste Idealismus der realen Weltanschauung aller Naturreligionen gegenüber steht, so bildet sie dennoch keinen absoluten Gegensatz zu denselben. Sie selbst ist vielmehr das Resultat der damaligen Entwicklung der Menschheit und hat die Naturreligionen des Orients zu ihrer notwendigen Voraussetzung. Sie erreicht zum ersten Male in der Weltgeschichte das, was von Anfang an im Streben der Menschheit lag, das Ziel: sich frei und selbständig zu wißen in Gott. Dieß Streben und den stufenweisen Weg zur Offenbarwerdung der sittlichen Freiheit des Menschen stellen im allgemeinsten Sinne die Kulturvölker dar, welche zwischen Sina und Palästina in der Mitte liegen: die Sinesen, Inder, Perser, die heidnischen Semiten und die Ägypter. Dennoch ist die hebräische Religion nichts weniger, als nur eine höher entwickelte Form der Naturreligion

Sie ist vielmehr ein neuer, schöpferischer Akt des Geistes, der immer etwas Geheimnisvolles hat, wie das Auftreten jeder genialen Thätigkeit des einzelnen Menschen so wie ganzer Völker.

Mit jener Anschauung, daß Gott freier, naturloser Geist und ein heiliger, sittlicher Wille ist, verknüpft sich aufs engste die Forderung, daß jenes geistige Princip d. i. daß Gott selbst als freier sittlicher Wille in der Gemeinde Israels seine Wahrheit und Wirklichkeit habe, daß also jene Geistigkeit und Freiheit, die das Wesen Gottes ausmacht, auch zum innersten Motiv des menschlichen Willens erhoben und durch die That des Lebens realisirt werde. Dieß sittlich-freie Bewußtsein des Menschen von sich und jenes höhere Bewußtsein über das geistige Wesen Gottes fällt durchaus zusammen und ist am Bündigsten in dem Spruche ausgedrückt: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig!“ Der Heilige nämlich heißt Gott als schlechthin freier Geist, als sittlicher Wille, der mit dem Sittengesetz vollkommen identisch ist. Zu dieser göttlichen Freiheit und Geistigkeit soll auch der Mensch gelangen, um sich versöhnt und Eins zu wißen mit Gott.

In den Naturreligionen feiert der Mensch seine Einheit mit Gott d. i. mit dem Universum dadurch, daß er an die Natur sich hingibt; der religiöse Hebräer aber weiß sich einzig und allein dadurch Eins mit Gott, daß er über die Natur und ihren Zwang sich erhebt und sie beherrscht, indem er sittlich handelt.

Wollen wir genauer und begriffsmäßig den Standpunkt der hebräischen Religion bezeichnen, so ist es die Idee des sittlichen Sollens und des Sittengesetzes überhaupt, die hier ins Leben getreten ist. Während in den Naturreligionen der menschliche Wille sich im Allgemeinen durch die Naturnotwendigkeit als solche bestimmt fühlt, so weiß der Bekenner Jahve's (Jehova's) sich einzig durch das Sittengesetz der Freiheit bestimmt. Das innere Gesetz, welches hier der Geist sich selbst gibt, soll zum eigentlichen und alleinigen Motiv des Handelns erhoben werden. Die Natur aber, wie man oft irrig annimmt, ist keineswegs als das an sich Böse, Negative und dem Geiste völlig Unangemeßene bestimmt. Vielmehr soll nur die reine Naturnotwendigkeit nicht das Herrschende sein und die Freiheit des menschlichen Wollens und Wirkens nicht unterdrücken. Lebt dagegen der Mensch dem Sittengesetz gemäß, so muß nach hebräischer Anschauung auch die Natur, kraft der sittlichen Weltordnung, von jener Freiheit durchdrungen und verklärt werden, und es muß dem sittlichen Menschen Alles in der Natur zum Besten dienen. Daher die dichterisch schönen Aussprüche der Propheten

über eine Verklärung der ganzen Natur, über ihre sittliche Versöhnung mit dem Menschen in der messianischen Zeit.

Die ganze Eigenthümlichkeit der hebräischen Religion zeigt sich endlich auch in der Form, in der sie aufgetreten ist und sich entwickelt hat. Sie ist nämlich wesentlich Volksreligion, und die religiöse und sittliche Gemeinde existirt als Volk in einem Staate. — Allerdings finden wir auch in den Naturreligionen Volksgötter, Land- und Stadtgötter; aber diese begründen, auch wenn sie national sind, deshalb noch keine Volksreligion. Eine Volksreligion entsteht erst da, wo eine Nation als ein sittliches, freies Ganzes, als sittliche Einheit oder als Gemeinde sich in Gott weiß und ihr Wesen realisirt. — In diesem Sinne ist die hebräische Religion aufs innigste mit der hebräischen Nationalität verwachsen und fällt mit der staatlichen Bildung und Konstituirung des Volkes ganz zusammen. Sie bildet hierdurch einen sehr wesentlichen Gegensatz zum Christenthum, zur Religion der Menschheit.

Auch im Christenthum haben wir die Idee eines sittlichen Ganzen, die Idee des Reiches Gottes; allein die geistige Freiheit ist hier durchaus zu einer innerlichen Welt geworden und hat sich dadurch allerdings über die Schranken der Nationalität erhoben. Darin liegt aber auch die Unwirklichkeit dieser Freiheit von Anfang an und der unendliche Weg ihrer Realisirung. Damit aber die sittliche Freiheit wirklich werde, so mußte sie in die Gränzen der Nationalität eingehen, sie mußte sich als religiöse Gemeinschaft auf der Basis des Staats konstituiren, und diese Beschränkung ist an sich nichts Unvollkommenes; sie gehört vielmehr ganz wesentlich zum Begriff der Freiheit. In der Beschränkung zeigt sich auch hier der Meister.

Eine weitere Entwicklung und Erklärung alles dessen, was in diesem neuen Principe liegt, gehört in die alttestamentliche Theologie und in die Religionsphilosophie. Für die gegenwärtige Aufgabe genügt die allgemeine Nachweisung, wodurch die hebräische Religion von allen übrigen des Morgenlandes sich unterscheidet und wie sie dennoch nicht aus dem Kreise der allgemeinen Weltentwicklung gerückt werden darf, da sie die Naturreligionen zu ihrer notwendigen Voraussetzung hatte. Diese Andeutungen waren hier um so notwendiger, als die ganze Literatur der Hebräer wesentlich eine religiöse ist und ohne Einsicht in die Eigenthümlichkeit dieses neuen Principes nicht begriffen und nicht gewürdigt werden kann.

In dem Principe des sittlichen Sollens liegt es nun aber, daß jene Freiheit, die das Wesen der hebräischen Religion ausmacht, keine fer-

tige, sondern eine erst hervorzubringende ist. Sie soll keine bloß innere, geistige, ins Jenseits zurückgedrängte Freiheit sein, wie bei den Ägyptern, sie soll vielmehr durch die That dargestellt werden und in der Wirklichkeit eine Gestalt gewinnen. Sie ist also eine Aufgabe, die erst allmählig im Verlauf der Geschichte realisirt werden kann. Und so stellt nun die ganze Geschichte der hebräischen Religion den stets sich erneuernden Freiheitskampf des Geistes gegen das Natürliche dar; denn einen solchen, eine sittliche Entzweiung, verlangt das Sollen des Sittengesetzes von Anfang an.

Der geschichtliche Anfang dieses neuen Princips, die Bildung der religiösen und sittlichen Volksgemeinde beginnt erst in der mosaischen Zeit. Von da an ist deshalb auch erst die Möglichkeit und der wirkliche Anfang einer hebräischen Literatur gegeben.

Nachdem wir so die Grundlagen, die innern Bedingungen und den allgemeinen Geist erkannt haben, aus welchem die hebräische Literatur hervorgegangen ist, so sind jetzt auch noch die äußeren Bedingungen derselben kurz zu untersuchen. Nur wo beide vorhanden sind, kann eine Literatur sich entfalten.

II.

Über die hebräische Buchstabenschrift.

Eine genaue Geschichte des semitischen und speciell des hebräischen Alphabetes gehört theils in die Grammatik, theils in die Archäologie des alten Testamentes. In der Literaturgeschichte handelt es sich hier besonders um die Nachweisung, zu welcher Zeit die Buchstabenschrift bei den Hebräern eingeführt worden und welches der allgemeine Charakter dieser Schrift ist, ob sie mit Leichtigkeit gebraucht und gelesen werden konnte. Indes ist die Frage über den Ursprung der Schreibkunst hier nicht ganz zu umgehen.

Die Erfindung der semitischen Buchstaben wird von den Alten bald den Phönikern[1]), bald den Aramäern[2]) in Babel zugeschrieben. Indes ist diese Sage geschichtlich nicht näher zu begründen. Die Phöniken verbreiteten jedenfalls das Alphabet; durch sie oder durch südarabische (sabäische, himjaritische) Handelsvölker ist es vielleicht schon um 1000 vor

1) Nach Plinius, hist. nat. 5, 13.
2) Plin. 7, 57. Diod. Sic. 5, 74.

Chr. nach Indien gekommen; denn daß die Sanskritschrift von einer semitischen und zwar bestimmt von einer äthiopischen Grundlage ausgegangen ist, scheint mir ganz unzweifelhaft zu sein. Um 700 kamen die „phönikischen Zeichen" zu den Griechen[1]) und später auch zu den Römern. Sicherlich aber gieng die ganze Erfindung nicht von Babel aus; sie muß in Ägypten gemacht worden sein, wie ebenfalls schon die Alten annahmen. Vgl. Cicero, de nat. deor. 3, 22. Plin. 7, 56. Tacit. annal. 11, 14. Plutarch, sympos. 9, 2.

Die ägyptischen Hieroglyphen nämlich, deren älteste Spuren weit über unsre jetzige Zeitrechnung hinaufreichen, sind ihrem Hauptbestandtheile nach durchaus schon alphabetische Zeichen, und das semitische Alphabet beruht nicht nur auf demselben Princip, sondern hat auch nachweisbar seine Zeichen von den Ägyptern entlehnt. Die überreichen Bilder der Ägypter wurden aber auf 22 zurückgeführt, indem man für jeden Laut nur Ein Zeichen fixirte und dasselbe wiederholte, so oft der Laut vorkam.

Die Art, wie die Semiten bei dieser Uebertragung verfuhren, ist folgende. Sie suchten für die ägyptischen Bilder ähnliche Namen in ihrer Sprache auf und paßten so durch kleine Modifikationen das hieroglyphische Alphabet den semitischen Lauten an. Das semitische Kaf ist z. B. im Ägyptischen die Abbildung eines Gefäßes, das koptisch Kelol heißt, und zuweilen schon ganz die Form des griechischen *K* hat, im Phönikischen aber noch immer umgekehrt geschrieben wird. Es soll hier eine eingebogene, gekrümmte Hand oder Faust vorstellen, die Kaf heißt und steht dann für den Buchstaben K. Das R, um noch ein Beispiel zu geben, wird ägyptisch sehr gewöhnlich durch das runde Bild der Sonne, die re, ra heißt, oder durch einen länglich runden Kreis, einen Mund, ro, vorstellend, ausgedrückt. Mit einem Seitenstrich vermehrt ist daraus das phönikische resch oder rosch geworden, griechisch *P*, *ϱ*, was einen Kopf bezeichnet und daher den Buchstaben r.

Diese höchst wichtige Umbildung und Vereinfachung der ägyptischen Schrift fällt unstreitig in die Zeit, als die hebräischen Stämme unter Josef, in Verbindung mit den arabischen und kananitischen Hirtenkönigen, den sogenannten Hyksos, mehre Jahrhunderte lang über Unter- und Mittelägypten herrschten. Welchem semitischen Stamme aber diese Umbildung angehört, ist nicht auszumachen. Auf die Hebräer leitet nichts; ebenso wenig auf die Aramäer. Denn die Namen einiger Buchstaben,

1) Herodot, 5, 58. Tacit. annal. 11, 14.

die sich bloß aus dem Aramäischen erklären sollen, beweisen nur, daß beide Sprachzweige in der ältesten Zeit sich noch näher standen. So ist resch, der Name des Kopfes, allerdings aramäisch und lautet hebräisch rosch; aber das Hebräische hat das von resch abgeleitete reschit, Anfang, und muß also ursprünglich auch jene Form gehabt haben. Dagegen ist der griechische Name Ro offenbar aus rosch verkürzt. Außerdem kann man nur noch Jôd und Gimel anführen, die zu den jetzt gewöhnlichen hebräischen Formen nicht stimmen, aber als alte Nebenformen sich leicht erklären. (Vgl. das griech. Gamma statt Gamla.) Über den Ursprung des Alphabets ist nichts daraus zu folgern. Nur so viel ist sicher, daß die Hebräer aus Ägypten bereits die Kenntnis der Buchstabenschrift mitgebracht haben müßen und daß wahrscheinlich Mose sie zuerst durch Aufzeichnung der 10 Gebote bei ihnen einführte.

Was die Form dieser althebräischen Schrift betrifft, so war sie im Wesentlichen die der Phöniken, die wir aus alten Inschriften und Münzen hinlänglich kennen. — Die jetzige hebräische, sogenannte Quadratschrift aber ist jüngeren Ursprungs. Sie wird assyrische Schrift genannt, d. i. hier: chaldäische oder babylonische, wie der Name Assyrien nach dem Untergange dieses Reiches geradezu für Babylonien steht, z. B. Jerem. 2, 18. Klaglieder 5, 6. 2 Kön. 23, 29. — In Babylon nämlich bildete sich aus den steifen, schwerfälligen phönikischen Buchstaben eine leichtere und gleichmäßigere Schrift. Diese lernten die Juden während des Exiles kennen und führten sie ein. So erklärt sich wenigstens am einfachsten der Ursprung dieser Schriftart.

Ganz irrig ist übrigens die gewöhnliche Ansicht, wonach die Semiten bloß die Konsonanten geschrieben haben sollen. Es wäre das allerdings eine sehr unvollkommene Schrift; denn der Vokal, ohne welchen kein Konsonant ausgesprochen werden kann, ist die eigentliche Seele jedes Wortes und mußte deshalb auch mit ausgedrückt werden. Die semitische Schrift hat dieß auch gethan. Sie ist nämlich nicht eigentlich eine Buchstabenschrift, sondern wie die verwandte der Äthiopen und der Inder eine Silbenschrift. Das einfache Princip war dieß. Jeder Konsonant wurde ohne weitere Bezeichnung mit dem nächsten Laute, mit dem Grundvokale a gesprochen. Dieser Laut ist noch jetzt z. B. im Arabischen und Äthiopischen der vorherrschende und muß auch im Althebräischen einen viel ausgedehnteren Gebrauch gehabt haben. Wo ein anderer Laut, ein langes i oder u, die immer Flexionsbedeutung[1]) haben, gesprochen wer-

1) Vgl. hierüber die genauere Nachweisung in meinem hebr. Wurzelwörterbuche S. XXIV f.

den sollte, wurde dieß (aber nur im Auslaut) durch Jod und Vav bezeichnet.

Dieß einfache Princip ist im Äthiopischen wie im Indischen am vollkommensten durchgeführt, und die abweichenden Vokale genau bezeichnet. Im Hebräischen und Phönikischen dagegen ist es unvollendet und fast bei dem ersten rohen Anfange stehen geblieben. Selbst die Angabe des langen i und u ist in den ältesten Stücken nur auf die nötigsten Fälle beschränkt, und steht im Phönikischen in der Regel nur am Ende eines Wortes, im Auslaut, sehr selten in der Mitte eines Wortes. Daher die Vieldeutigkeit so mancher alten Inschrift. Mit der Zeit jedoch ist die hebräische Schrift weit bestimmter geworden, behielt aber immer noch etwas Mangelhaftes. Namentlich paßten in den spätern Zeiten die alten Bezeichnungen nicht recht mehr, indem mancherlei Lautwechsel eindrangen und man doch die alte Schreibweise beibehielt. So lange indes die Sprache lebendig war und gesprochen wurde, verstand man die Schrift leicht, auch ohne schärfere Bezeichnung der neu entstandenen langen und kurzen Vokale. Als aber im 6—7. Jahrh. nach Christus das Hebräische als Volkssprache gänzlich ausgestorben war und nur traditionell in den Schulen sich erhalten hatte, da erfanden die jüdischen Gelehrten, indem sie einen gereinigten Text feststellten, zugleich ein ausgedehntes System, um sowohl die vokalische Aussprache, als auch die Betonung der Wörter anzugeben. Sie punktirten im Allgemeinen nach der Überlieferung (Masôra); hie und da auch nach freier Vermutung. Die ganze Punktation vertritt deshalb nur die Stelle eines alten, wichtigen Kommentars; sonst muß man sich an den unpunktirten Text halten und häufig die überlieferten Vokale ändern.

Ein sehr unkritischer Eifer der Christen hat diese masoretischen Vokalzeichen für ursprünglich halten wollen. Für ihr späteres Alter sprechen jedoch entschieden folgende Gründe: 1) die Analogie der altphönikischen und der samaritanischen Schrift, so wie die nachweisbar spätere Einführung der Vokalzeichen bei den Syrern und Arabern. 2) die ältesten Übersetzungen; denn diese folgen häufig einer ganz anderen Vokalaussprache. 3) die jüdischen Synagogenrollen, die noch jetzt in der alten Weise, d. i. ohne besondere Vokalzeichen und Accente geschrieben werden müßen. Sodann haben die Juden die Tradition, daß die von Mose an mündlich überlieferten Vokale zuerst von Esra aufgeschrieben worden. Endlich 4) stehen diese Vokalzeichen ganz außerhalb der eigentlichen Schriftzüge und geben sich schon hierdurch als eine spätere Zuthat zu erkennen. Auch wurden in den alten Handschriften, die aber nicht bis über das 10. Jahr-

hundert nach Christus hinaufreichen, die Vokale immer von einer anderen Hand und mit anderer Tinte aufgetragen.

Für die Literaturgeschichte liefert die Geschichte der hebräischen Buchstabenschrift nur ein geringes Resultat. Es würde bedeutender sein, namentlich für die Zeitbestimmung mancher Schriften, wenn wir auch nur kleine Stücke in der Urschrift, z. B. nur die 10 Gebote, oder ein Lied aus der Zeit Davids von althebräischer Hand besäßen. Indes ist nichts der Art auf unsere Zeit gekommen.

III.

Geschichte der hebräischen Schriftstellerei.

Bei allen Völkern des Alterthums sind die ersten Anfänge der Literatur und des Schriftgebrauchs meist mit epochemachenden Ereignissen verknüpft. Im Allgemeinen beginnt das Bedürfnis der Schrift mit der Organisirung staatlicher, rechtlicher und sittlicher Verhältnisse. Das Nächste, was man aufzeichnete, waren wohl Gesetze, wie es von den Griechen bekannt ist, daß unter ihnen zuerst die Gesetze des Zaleukos um 650 der Schrift anvertraut wurden, während früher die Lykurgischen auswendig gelernt werden mußten. Ebenso erhielten sich die ältesten poetischen Erzeugnisse durch lebendige Überlieferung. Erst Solon ließ z. B. die Homerischen Gesänge sammeln und aufschreiben, also kurz nach dem Jahr 600. Überhaupt kam erst mit der Ausbildung der Prosa auch die Schrift unter den Griechen mehr in Gebrauch.

Einen ähnlichen Gang hat die hebräische Schriftstellerei genommen. Zwar glaubte man im Mittelalter, es hätten schon die Patriarchen schreiben können und wirklich einzelne Stücke der Genesis aufgezeichnet, und dieses Glaubens sind auch jetzt noch einige Nachzügler aus dem Mittelalter. Allein in den Erzählungen der Genesis herrscht ein gutes Bewußtsein über den Unterschied der älteren und der späteren Zeit. So werden z. B. die gerichtlichen Verträge der Patriarchen nicht niedergeschrieben, sondern mündlich, auf öffentlichem Markte und in Gegenwart des ganzen Volkes abgeschloßen. 1 Mos. 23. — Ferner werden merkwürdige Ereignisse durch Denkmale von Erde und Steinen, aber ohne Inschriften bezeichnet. 1 Mos. 31, 45 ff. Nur einmal wird ein Sigelring des Juda erwähnt, 1 Mos. 38, 18. Dieser setzt eine Art von Schrift voraus. Indes hatten die Hebräer den Ring schwerlich selbst gearbeitet, sondern entweder die Ägypter oder die Babylonier, bei denen früh Jedermann

einen Sigelring haben mußte. Außerdem rührt jene Stelle von dem späteren Überarbeiter des Pentateuches her, der auch sonst manche Anachronismen begeht, weshalb die Stelle ohne alle Beweiskraft ist für einen patriarchalischen Schriftgebrauch.

Die älteste Spur eines schriftlichen Denkmals unter den Hebräern finden wir in den zwei Gesetztafeln mit den 10 Geboten, die Mose aufgestellt haben soll. Diese Tradition ist unstreitig geschichtlich. Mit der Konstituirung der sittlichen Gemeinde führte Mose wahrscheinlich die Schrift ein und wurde dadurch zugleich der Begründer der hebräischen Literatur.

Als ältestes Schreibmaterial dienten Steine, wie es von den zwei Gesetztafeln ausdrücklich gesagt wird. Ähnlich schrieben die Babylonier auf Backsteine. Auch das allgemeine Wort für schreiben כתב führt auf ein hartes Material; denn es bedeutet eigentlich einschneiden, eingraben, graviren. Später schrieb man auch auf hölzerne Tafeln, die wahrscheinlich mit Wachs überzogen waren. Jes. 8, 1. Ez. 36, 18; deshalb werden auch eiserne Griffel erwähnt, Jerem. 11, 1. Auf solche Wachstafeln waren bekanntlich bei den Römern die Gesetze der sogenannten 12 Tafeln geschrieben. — In noch späterer Zeit kommen bei den Hebräern auch Metalplatten von Kupfer oder Blei vor. 1 Makkab. 8, 22. 14, 27. Ganze Bücher, wie leicht zu sehen ist, konnten in dieß feste Material nicht eingegraben werden, sondern bloß kurze Inschriften bei öffentlichen Denkmalen, oder wenn sonst etwas allgemein Gültiges aufgezeichnet werden sollte.

Der älteste hebräische Name für ein Buch und eine kleine Schrift, סֵפֶר führt auch auf ein weicheres Material. Der Name bedeutet etwas Abgeriebenes, Geglättetes; dieß konnten Baumrinden, Schilfrohr und namentlich Thierhäute sein. Für diesen Stoff spricht besonders 4 Mos. 5, 23, wonach ein solches Buch im Waßer abgespült werden konnte, ohne daß es zergieng. Auch die Griechen schrieben, ehe das Pergament erfunden und Byblus eingeführt war, auf gegärbte Häute von Ziegen oder Schaafen. Deshalb heißen die Bücher von Alters her Felle, διφθεραι, sagt Herodot 5, 58. Auf solche Felle, bemerkt er weiter, schreiben auch zu meiner Zeit noch viele Barbaren. — So viel steht fest, daß die Hebräer in der ältesten Zeit sich noch nicht der Thierhäute zum Schreiben bedienten.

Was außer den 10 Geboten im Pentateuch, so wie in dem Buch Josua von schriftlichen Aufzeichnungen vorkommt, ist nicht sehr glaubhaft, mit Ausnahme von Josua 8, 32, wo es heißt, daß Josua das

Gesetz Mose's auf Stein abgeschrieben habe, und zwar auf die Steine eines Altars, den er auf dem Berge Ebal dem Gott Israels errichtet hatte. Es können dieß natürlich nur die 10 Gebote gewesen sein, nicht der ganze Pentateuch. Noch zur Zeit Salomo's, als der Tempel erbaut war, bestand das Gesetz Mose's nur aus den zwei steinernen Tafeln mit den 10 kurzen Worten, die in der Bundeslade lagen. 1 Kön. 8, 9.

Als historisch dürfen wir dagegen wohl annehmen, daß Samuel das Königsgesetz 1 Sam. 10, 25 schriftlich aufzeichnete. Dagegen ist es völlig unbegründet und sehr unwahrscheinlich, daß bereits in der Richterzeit historische Bücher verfaßt worden seien, wie z. B. Ewald einzelne Stücke der Genesis, besonders die Verträge der Patriarchen, in dieser Zeit geschrieben sein läßt. Diese Verträge gehören bloß der Sage an, zu deren Aufzeichnung man damals noch keinen Grund hatte. Überhaupt schreibt ein Volk nie seine Geschichte, bevor es nicht ein wirkliches Staatswesen organisirt hat und als selbständige Macht andern Völkern gegenüber steht. Es muß zu einem gewißen Abschluß in seiner Entwicklung gekommen sein, muß ein wichtiges Resultat errungen haben und eine bedeutende Stellung in der Gegenwart einnehmen, erst dann erwacht von selbst das Interesse, zurückzuschauen und das erreichte Resultat aus der Vergangenheit nachzuweisen. — Auch sonst geht aus Allem hervor, daß der geschichtliche Theil des Pentateuchs nicht vor der Einführung des Königthums verfaßt sein kann.

Nach David und Salomo wird das Schreiben sodann immer häufiger und allgemeiner. Die Geschichtschreibung namentlich gewinnt seit Salomo besonders dadurch, daß am königlichen Hofe ein Historiograph, ein Reichskanzler angestellt wurde. Dieser mußte alle wichtigen Ereignisse aufzeichnen. 1 Kön. 4, 3. Er heißt מַזְכִּיר, entsprechend dem magister memoriae bei den späteren römischen Kaisern. Zwar wird schon 2 Sam. 8, 16. 20, 24 ein solcher Hof-Historiograph unter den Beamten Davids erwähnt. Allein es ist derselbe, (Josafat, der Sohn des Ahilud) der unter Salomo dieß Amt bekleidete. Jedenfalls sehen wir seine Wirksamkeit noch nicht unter David, und nur die Sage legte wahrscheinlich dem letztern auch schon einen solchen Beamten zu. Die Bücher Samuels und der Könige haben neben der mündlichen Überlieferung besonders aus diesen Reichsannalen geschöpft und sie excerpirt.

Mit dem 9. Jahrhundert beginnt die prophetische Literatur. Der Hirt Amos um 800 kann schreiben. Um dieselbe Zeit entlehnen Dichter schon Bilder von der Schrift, was einen allgemeineren Gebrauch voraussetzt. Psalm 45, 2. Jesaja 29, 11—12. — Vom 7—6. Jahrhun-

dert an entsteht schon eine Vielschreiberei, die in und nach dem babylonischen Exile noch zunimmt, indem jetzt die schriftliche Mittheilung recht eigentlich an die Stelle des lebendigen Wortes tritt und allmählig selbst eine Art gelehrter und kritischer Schriftstellerei aufkommt.

Für den praktischen Gebrauch, zur Anfertigung von Verträgen u. dergl. gab es, wie noch jetzt im Oriente, besondere Schreibmeister, die ihr Schreibzeug beständig bei sich im Gürtel trugen. Ezechiel 9, 2, 11. — Zur Zeit Jeremia's machte man die Form der Bücher bequemer, indem man die Blätter oder Häute zu einer einzigen Rolle verband. Das ist מְגִלָּה eine Buchrolle, volumen. Jerem. 36, 14 ff. Ez. 2, 9. Psalm 40, 8. Indes gehören diese Äußerlichkeiten der Literatur nicht weiter hieher. Nur den Bildungsgang der Sprache müßen wir noch kurz überblicken.

IV.

Geschichte der hebräischen Sprache.

Die Heimat der alten Hebräer war Mesopotamien, das Land der Aramäer oder Chaldäer. Diese Überlieferung ist offenbar historisch. Unter Abraham verließen sodann die Hebräer ihren alten östlichen Stammsitz und zogen als Nomaden westwärts nach Palästina, dann nach Ägypten, und endlich nach etwa fünf Jahrhunderten abermals nach Palästina zurück. Ihre Sprache war demnach die aramäische oder babylonische, wie denn auch 1 Mos. 31, 47 die in Mesopotamien zurückgelaßenen Verwandten Abrahams als aramäisch redend bezeichnet werden.

Seit die Hebräer aber in Kanaan feste Wohnsitze gewannen und mit den dortigen Volksstämmen sich vermischten, so müßen sie allmählig ihre aramäische Muttersprache aufgegeben und die der kananitischen Völkerschaften angenommen haben. Denn das Hebräische war mit geringen Abweichungen auch die Sprache der eigentlichen Kananiter d. i. der Phöniken und der von diesen abstammenden Karthager oder Punier. Daher heißt das Hebräische geradezu: die Sprache Kanaans, Jesaja 19, 18. — Später, als das hebräische Volk sich in dem Reiche Juda koncentrirte, kommt auch der Name jüdische Sprache vor. 2 Kön. 18, 26. Jes. 36, 11, 13. Erst im Buch des Jesus Sirach und im Neuen Testamente findet sich der Name Hebräisch oder hebräischer Dialekt für die Landessprache Palästina's, im Gegensatz zu der griechischen.

Zur Erklärung dieses merkwürdigen Ursprungs des Hebräischen dient Folgendes. Die kananitischen Völker müßen ebenfalls, aber lange vor den Hebräern, aus dem östlichen aramäischen Mutterlande, dem Ursitze des semitischen Volksstammes, nach Palästina eingewandert sein. Wahrscheinlich aber kamen sie wie die Hebräer auf einem Umwege dahin und zogen zunächst dem persischen Meerbusen entlang nach Südarabien, dem Sitze der Himjariten (Rothen). Hier müßen sie lange gehaust haben, ehe sie nach Kanaan kamen. Denn nach einheimischen Sagen sollen die Phöniken vom erythräischen Meere her eingewandert sein. Herodot. 7, 90. vgl. 1, 202. Erst hier erhielt ihre Sprache die eigenthümliche Gestalt, die sie von der aramäischen Muttersprache unterscheidet. — Nun kann zwar der eigentlich hebräische Dialekt schon während des langen Aufenthaltes in Ägypten eine ähnliche Umwandlung erfahren haben wie der kananitische Stamm, so daß beide Sprachen, als sie in Palästina zusammentrafen, fast dieselben waren. Indes bleibt doch die andere Annahme, daß die Hebräer erst in Palästina der allgemeinen Landessprache sich näher anschloßen, wohl die richtigere. Es folgt daraus aufs Neue, wie bedeutend die entwickeltere Bildung der Kananiter auf sie eingewirkt haben muß, so daß die Sieger, wie es schon oft geschehen, nicht nur von der Kultur, sondern auch von der Sprache des besiegten Landes überwältigt wurden. Daher denn ein Jahrhunderte langer Kampf um die nationale und geistige Selbständigkeit. Dabei ist übrigens zu beachten, daß wir das Aramäische nur in einer sehr späten und verkümmerten Gestalt kennen. Seine ältere Form stand wahrscheinlich dem phönikischen und hebräischen Dialekte noch näher, obwohl es auch jetzt noch einzelne uralte Elemente bewahrt hat. So sind z. B. die härteren Laute d und t, wo die andern Dialekte weiches z oder s, sch haben, im Aramäischen ursprünglicher, z. B. chadat, neu, hebr. chadasch; tûr, der Stier, hebr. schôr; di, welcher, hebr. ze, der, dieser u. s. w.

Durch die eigenthümliche Geistesrichtung, welche das hebräische Volk nie ganz aufgab, so wie später durch die zahlreichen literarischen Erzeugnisse bekam das Hebräische gewiß ein besonderes Gepräge, so daß wir immerhin, wie es auch die Schriftdenkmäler zeigen, eine gewiße Dialektverschiedenheit des Hebräischen und Phönikischen zugeben müßen. Beide waren etwa so von einander verschieden wie das Schwäbische und Alemannische.

Aus diesem Ursprunge der hebräischen Sprache erklärt sich manches in der Literatur. In der eigentlichen Volkssprache erhielten sich nämlich noch lange Zeit aramäische oder chaldäische Elemente, z. B. das

Pronomen שֶׁ für אֲשֶׁר, und dieß findet sich gerade in einem der ältesten Stücke, in dem Liede der Debora, Richt. 5. — Ebenso haben auch spätere Stücke, die mehr aus dem eigentlichen Volke hervorgiengen, im Allgemeinen eine aramäische Färbung, z. B. das Hohelied. Selbst die Propheten Amos und Micha, die auf dem Lande lebten, neigen sich hie und da zu dem Volksdialekte hin und unterscheiden sich besonders in der Aussprache von der gebildeten Sprache eines Joel und Jesaja, die in der Hauptstadt lebten. Im Allgemeinen wurde daher die Sprache der Hauptstadt und Juda's überhaupt die eigentlich herrschende Schriftsprache, während die wenigen Schriftsteller des nördlichen Reichs sich auch aramäischer Formen bedienten. Das Lied der Debora so wie das Hohelied sind auch bestimmt im nördlichern Palästina entstanden. Ebenso gehören die späteren Reste des Samaritanischen dem aramäischen Zweige an; es ist aber vermischt mit hebräischen Elementen.

Als die Hebräer endlich im 6. Jahrhundert gewaltsam nach Babel verpflanzt wurden und hier über 50 Jahre lang leben mußten, verlernten sie ihre heimatliche Sprache und gewöhnten sich um so leichter an den chaldäischen Dialekt, als die eigentlich hebräische Volkssprache immer dem Chaldäischen näher geblieben war. Zu gleicher Zeit nahmen sie auch die gefälligere Schrift der Babylonier an.

Indes erhielt sich das Hebräische noch lange nach der Rückkehr als die Schriftsprache der Gebildeten neben dem chaldäischen Volksdialekt, bis es endlich im 2. Jahrhundert vor Chr. ganz erlosch und nun als eine todte Sprache erlernt und erklärt werden mußte. Es pflanzte sich bloß in den gelehrten Schulen der Rabbinen fort und galt nun erst als die heilige oder die Kirchensprache neben der chaldäischen als der profanen, gemeinen Volkssprache. Ebenso besteht z. B. das Sanskrit als todte, aber heilige Sprache neben den neueren indischen Volksdialekten, das Altgriechische neben dem Neugriechischen, das Lateinische neben dem Italienischen, das Äthiopische neben dem Amharischen u. s. w.

Dieß ist im Großen der Entwicklungsgang des Hebräischen. Es geht von einem aramäischen Zweige aus, verläßt diesen und gewinnt eine eigenthümliche Gestalt und löst sich endlich in die aramäische Muttersprache wieder auf.

Was seine Ausbildung betrifft, so nimmt es wie der geographischen Lage, so auch seinem Charakter nach eine Mittelstellung ein zwischen dem rauhen und armen aramäischen Zweige und dem äußerst üppig, vokalreich und wohllautend entwickelten arabischen Stamme.

Sehr schwer ist es aber jetzt, im Einzelnen den Entwicklungsgang

des Hebräischen nachzuweisen. Die ältesten Sprachreste, die wir besitzen, z. B. die 10 Gebote aus der mosaischen Zeit, das Deboralied aus der Richterperiode, zeigen die Sprache schon ebenso entwickelt und gestaltet, wie die späteren Stücke aus dem 6. Jahrhundert. Unstreitig war die Vokalaussprache in der früheren Zeit eine vielfach andere. Die masoretische Punktation aber hat Alles nach den später herrschenden Lautgesetzen behandelt und die ursprünglichen Unterschiede verwischt.

Im Allgemeinen können wir nur zwei Perioden der hebräischen Schriftsprache unterscheiden: eine vorexilische und eine nachexilische, und auch hier sind die Übergänge flüßig und ohne scharf hervortretende Gränzen. In der ersten Periode bleibt sich die Sprache ziemlich gleich, indem auch das Volksleben keine so gewaltsamen Wechsel erfuhr, als in der zweiten, in welcher deshalb auch fremde, aramäische Elemente eindringen konnten. Für die Zeitbestimmung wird dieß Argument aber wiederum schwankend, weil auch sehr alte Stücke wie das Deboralied und das Hohelied aramäisch gefärbt sind und dadurch den jüngsten Stücken, z. B. dem Buch Kohelet, dem Prediger, sich nähern. Ferner finden sich Stücke aus der 2. Periode, die an Kraft und Reinheit den älteren Produkten, die man glücklich nachahmte, nichts nachgeben.

So erklärt es sich, daß selbst sehr gründliche Sprachkenner, wie Ewald und Hitzig, in der Zeitbestimmung mancher Stücke fast um ein Jahrtausend von einander abweichen. Man sieht daran sehr lehrreich, wie wenig das sprachliche Element allein hilft, wenn es nicht zugleich mit echt historischem und philosophischem Sinne verbunden ist. Nur in wenigen Fällen ist der Sprachgebrauch allein entscheidend. So können z. B. persische Wörter, deren wir unter den Appellativen einige 20 haben, erst mit der Perserherrschaft, also erst nach dem Exile eingedrungen sein. Ebenso finden sich im Buch Daniel drei griechische Wörter, die nicht wohl vor der griechischen Herrschaft, nicht vor Alexander dem Großen einwandern konnten.

Bestimmtere Unterschiede, als im Sprachgebrauch, treten schon in dem Stile der verschiedenen Perioden hervor. Während nämlich die Prosa der ältesten Zeit noch eine ganz poetische Färbung hat und häufig in einen wirklich poetischen Rhythmus übergeht und dabei höchst einfach, kunstlos und naiv ist, so wird die spätere immer nüchterner, verständiger, breiter und matter. Indes ist auch dieß Argument nicht ganz stichhaltig. Denn z. B. die prosaische Einleitung des Buches Hiob, das einer späten Zeit angehört, ist so alterthümlich einfach und schön geschrieben, wie nur

irgend eine andere Erzählung. Ebenso das Buch Rut. Was früher Naturausdruck war, das hat hier die Kunst erreicht.

Denselben Gang wie die Prosa hat im Allgemeinen auch der poetische Stil genommen. Die Kraft und gedankenreiche Kürze der älteren Dichtersprache löst sich allmählig in gewöhnliche matte Prosa auf, oder sonst wiederholen die jüngsten Psalmendichter nur poetische Wendungen und Redensarten aus älteren Liedern. Selbst da, wo die Gedanken tiefer und reicher sind, als in älteren Stücken, bleibt der sprachliche Ausdruck hinter dem Inhalt zurück, z. B. im Prediger. Indes gibt es auch Stücke aus der nacheriliſchen Zeit, die an Kraft und Kürze den ältesten nicht nur gleichkommen, sondern nicht selten sie noch übertreffen. So besonders die sogenannten Stufenlieder, Ps. 120—134 und das Buch Hiob. — Am deutlichsten sieht man den allmähligen Verfall des poetischen Stils in den Reden der Propheten. Hier bilden namentlich die nacherilischen Bücher des Haggai, Zacharja K. 1—8 und Maleachi, die höchst matt und geistlos geschrieben sind, einen grellen Gegensatz zu den vorerilischen, namentlich den älteren prophetischen Schriften.

Die wichtigste Seite für die Zeitbestimmung der einzelnen literarischen Produkte bildet überall der Inhalt. Sprache und Stil sind nur Elemente, die im Hebräischen unsicher leiten, sobald sie einseitig und ausschließlich geltend gemacht werden. Verfolgen wir dagegen geschichtlich den ganzen Bildungsgang der Nation und suchen wir namentlich die religiöse Entwicklung derselben genauer zu begreifen und zu bestimmen, so können wir hieraus auch die sichersten Anhaltspunkte für die Literaturgeschichte entnehmen. In dieser Hinsicht lehnt sich die alttestamentliche Literaturgeschichte an die biblische Theologie an. Beide Disciplinen ergänzen sich. So kann z. B. das Zeitalter des Buches Hiob in letzter Instanz nur nach dem religiösen Inhalte bestimmt werden. Danach kann es nicht das älteste Buch der hebräischen Literatur oder wohl gar vormosaisch sein, wie man früher meinte. Es kann nicht einmal vorerilisch sein, wie Ewald und Andere wollen, die es im 7. Jahrhundert geschrieben sein laßen. Es setzt vielmehr ganz entschieden theils die große Läuterung des hebräischen Volksgeistes im Erile voraus, theils auch die empfindlichen Täuschungen, die das Volk in den ersten Zeiten nach dem Erile erfahren mußte. Dieß sichere Resultat erhält dann durch sprachliche Elemente und durch speciell nacherilische Vorstellungen eine weitere Begründung. So lernten die Hebräer erst durch die Perser den Satan kennen und nahmen diese Vorstellung auf.

Bevor wir deshalb an die Untersuchung der einzelnen literarischen

Produkte gehen und uns hier orientiren können, müßen wir uns ein übersichtliches Bild über den Entwicklungsgang des hebräischen Volkes entwerfen und die Epochen seines nationalen und religiösen Bewußtseins genauer bestimmen. Es ist dieß um so nötiger, als die hebräische Literatur mehr als jede andre Nationalliteratur aus dem eigensten Leben und aus der Gesammtentwicklung des ganzen Volkes hervorgegangen ist und deshalb auch nur aus den geschichtlichen Zuständen vollständig wieder begriffen werden kann.

V.

Die Hauptepochen der hebräischen Kultur und Literatur.

Die Entwicklungsstufen des hebräischen Volkes in Beziehung auf Religion und Literatur fallen ganz zusammen mit der Entwicklung der politischen Geschichte. Beide Gebiete sind nicht zu trennen und bilden in ihrer lebendigen Durchdringung ein Ganzes, nämlich das wirkliche Gesammtbewußtsein des Volkes. Solcher Entwicklungsstufen, die eine Verschiedenheit des Gesammtbewußtseins darstellen, können wir im Großen drei hervorheben:

1) Eine Vorbereitungsperiode, von Mose bis zum Beginne des Königthums. Sie geht etwa von 1600—1100 vor Chr. und bezeichnet das Werden des hebräischen Staates.

2) Von der Stiftung des Königthums bis zum Ende des Exiles, von 1100—536. In dieser Periode, die in drei kleinere Abschnitte zerfällt, erreicht der Volksgeist seine eigentliche Blüte.

3) Vom Anfang des persischen bis ins makkabäische Zeitalter, wo der Kanon des A. T. abgeschloßen wurde, v. 536—140 vor Chr. Diese letzte Periode ist zugleich die der Vollendung und des Verfalles. Sie zeigt uns die reinste Entwicklung des nationalen Geistes und seiner Weltanschauung, zugleich aber auch die Auflösung derselben, die den Übergang zu einer neuen und höheren Form des Bewußtseins anbahnt.

Sehen wir in der ersten Periode, wie die Keime und Wurzeln des hebräischen Geistes festen Boden gewinnen und wachsen, und stellt die 2. Periode dar, wie diese Keime zu einem starken Stamme aufgeschoßen sind und mit mannigfaltigen Blüten prangen, so liefert dagegen die letzte Periode die gereifte Frucht dieses Lebensbaumes. Indes müßen wir diese drei Perioden im Einzelnen noch schärfer charakterisiren.

Erste Periode.

Von Mose bis zur Gründung des Königthums.

Die streng geschichtliche Zeit des hebräischen Volkes beginnt, wie schon vorher bemerkt wurde, erst mit Mose, mit der Bildung einer rechtlichen, religiösen und sittlichen Gemeinde, die ihren letzten Grund in der Idee des geistigen Monotheismus hatte. Mit der Gründung dieser sittlichen Gemeinschaft ist auch der historische Anfang und die Grundlage der hebräischen Literatur gegeben. Vor dieser Zeit nahm das Volk, so viel wir sehen und vermuten können, keine von den übrigen Semiten wesentlich verschiedene Bildungsstufe ein. Von einer Literatur kann vollends noch nicht die Rede sein. Indes können wir noch einen näheren Blick in diese vorgeschichtliche Urzeit des Volkslebens werfen. — Als geschichtliches Faktum ist aus der älteren Sage zunächst dieß hervorzuheben, daß Abraham als Führer und Repräsentant einer hebräischen Auswanderung, eines aramäischen Nomadenzugs von Mesopotamien nach Palästina übersiedelte. Der Zeit nach fällt dieser Zug noch vor das Jahr 2000, etwa um 2200. —

Was der Peutateuch sonst dem Abraham von religiösen Ansichten zuschreibt, gehört der späteren idealen Sage und einer ungeschichtlichen Auffaßung an. Unstreitig war die Religion Abrahams monotheistisch, indem er an eine höchste göttliche Einheit des Universums, an eine unbedingte Macht als den Grund des Weltalls, geglaubt haben wird. So schwört Abraham in der sehr alterthümlichen Erzählung 1 Mos. 14 bei dem höchsten Gotte, der Himmel und Erde geschaffen. Bei demselben Gott schwört aber auch der Priester Melchisedek und der König von Sodom, was auf eine uralte religiöse Verwandschaft hindeutet. Auch andere kananitische Völker verehrten einen solchen אֵל עֶלְיוֹן als höchsten Gott. Der Hauptsache nach wird die Religion der Patriarchen und der ältesten Hebräer überhaupt von der chaldäisch-babylonischen nicht sehr verschieden gewesen sein: einfacher Gestirndienst mit der Idee des Schicksals und einer ewigen, zwingenden Weltordnung, die man in den Sternen anschaute und daraus zu erforschen suchte. Reste dieser ursprünglichen Sternverehrung sind bei den Hebräern fortwährend geblieben und haben später nur eine vergeistigte ideale Bedeutung erhalten. Die völlige Abhängigkeit des Bewußtseins von Gott und die unbedingte Hingabe des ganzen Gemütes an diese absolute Macht, an den

אֵל שַׁדַּי, wie Gott bei den Patriarchen vorzugsweise heißt, 2 Mos. 6, 3, deutet auch die beabsichtigte Opferung Isaaks an. — Wenn übrigens nicht sonst auch in dem frühesten Kultus der Hebräer Menschenopfer üblich gewesen wären, so hätte Abraham nicht darauf kommen können, ein solches Opfer anzubieten. Selbst die Sage würde sich gescheut haben, es ihm zuzuschreiben. In der Sphäre der Naturreligion finden wir auch noch später wirklich vollzogene Menschenopfer bei den Hebräern. Bei Abraham hat diese Darstellung zugleich den Zweck, das Menschenopfer zu verbieten und ein stellvertretendes Thieropfer einzuführen, wodurch die Erzählung an den griechischen Mythus von der Iphigenia erinnert.

Was die Bildung der Nachkommen Abrahams betrifft, so wißen wir über diese weit weniger, als über die merkwürdigen äußeren Schicksale dieses Stammes. Der hebräischen Sage nach lebten die Patriarchen 215 Jahre in Kanaan, dann 430 Jahre in Ägypten, also gerade doppelt so lang, als in Kanaan. 2 Mos. 12, 40. vgl. 1 Mos. 15, 13. Nach außerordentlichen Erlebnissen wurde Jakobs Sohn Josef in Ägypten ein mächtiger Minister. Erst als Sklav verkauft, dann wegen seiner Keuschheit eingekerkert, rettete er durch Traumdeuterei und kluge Rathschläge das ägyptische Volk vor einer Hungersnot, wurde darauf erster Beamter des ägyptischen Königs, verheirathete sich mit der Tochter des Oberpriesters zu Heliopolis, und zog später die ganze Familie Jakobs nach Ägypten. Sie bekam das Land Gosen zu ihrem Aufenthalte, führte ihr Nomadenleben fort und trieb Viehzucht.

Die weitere Geschichte dieses langen Aufenthaltes in Ägypten ist von der hebräischen Sage äußerst dürftig behandelt und liefert kein anschauliches, übersichtliches Bild. Es fehlt ihr der vaterländische Boden, an dem allein die Sage treu und dauernd haftet. Im 2 B. Mos. 6, 10—20 werden nur drei Glieder der genealogischen Kette angegeben, was für einen Zeitraum von 430 Jahren offenbar zu gering ist. — Im Allgemeinen hat die Sage nur über den Anfang und das Ende des ägyptischen Aufenthaltes etwas Näheres überliefert. Sie berichtet, wie die Nachkommen Jakobs sich so sehr vermehrten, daß die Ägypter auf ihre Verminderung und Unterdrückung bedacht waren, bis es endlich dem Mose gelang, sie aus dieser Sklaverei zu befreien und fortzuführen. Dieß alles gehört wesentlich der Sage und der freien Dichtung an, so namentlich die herrliche Erzählung über die Schicksale Josef's, die aber doch auf einem historischen Grunde beruht. Nach der strengen, äußeren Geschichte, die wir jetzt auch aus gleichzeitigen ägyptischen Quellen genauer kennen, verhält sich die Sache kurz so:

Die Hebräer herrschten einmal in Verbindung mit den sogenannten Hyksôs d. i. mit kananitischen und arabischen Hirtenkönigen 511 Jahre lang über Ägypten. Der Name Hyksos ist semitisch und bedeutet: Herrscher der Hirten[1]). Nach Manetho, dem ägyptischen Geschichtschreiber zur Zeit der Ptolemäer, hieß der erste König dieser Hyksos Sálatis, was ebenfalls ein semitischer und zwar ein hebräischer Name ist, nämlich שַׁלִּיט Herrscher, arabisch Sultân, mit der Abstraktendung ân. Merkwürdiger Weise wird 1 Mos. 42, 6 auch Josef mit diesem, im Althebräischen sonst nicht vorkommenden und erst später üblicheren Worte bezeichnet. Dieser Sálatis wohnte in Memphis, was wiederum zur Geschichte Josefs stimmt; denn nur Unter- und Mittelägypten wurde von den Hirtenkönigen erobert; in Oberägypten, in Theben, erhielt sich fortwährend die einheimische Dynastie. Während der 511 Jahre lieferten die Hyksos, nach Manetho's Angabe, 16 Dynastien.

Gegen das Ende dieser Periode erhob sich aber der einheimische Fürstenstamm und bekämpfte, von den Südgränzen hervorbrechend, die nordischen Fremdlinge. Dieß geschah unter der 18. thebaischen Dynastie, während der Regierung des Chencheres, nach Manetho bei Euseb. chron. arm. I. p. 215. Der Kampf endete mit der Niederlage und Vertreibung der Hyksos[2]). Sie verließen das Land nach einer ungeheuren Verwüstung fast aller alten Denkmale. Nur die Pyramiden von Memphis, die riesigen Königsgräber, ein Werk der 4. Dynastie, entgiengen ihrer Vernichtungswut. Darauf kam Ägypten zu seiner höchsten Blüte unter Sesostris oder Sethos, wie Manetho ihn nennt. Sonst heißt er Ramses und zwar der Dritte oder der Große. Danach ist die gewöhnliche Chronologie ungenau. Der Einfall der Hyksos wird etwa ums Jahr 2100 anzusetzen sein und die Vertreibung fiele in die Zeit von 1600 vor Chr. (1646).

Der Zug Abrahams nach Ägypten erscheint wie ein Vorspiel der folgenden Eroberung. Er nimmt bereits ein ägyptisches Weib, die Sklavin Hagar, die Stammutter der südlichen Araber, deren Namen wir noch in dem Stamm der Hagariter wiederfinden. Ps. 83, 7. 1 Chron. 5, 10. 19. 20. Diese Heirat deutet übrigens auf eine frühe Vermischung der Semiten und Ägypter hin. Ebenso hat Josef eine Ägypterin zur Frau. Solche Einwanderungen einzelner Familien und

1) Vgl. mein hebr. Wurzelwrtb. S. 736.

2) Nach 2 Mos. 12, 39 wurden auch die Israeliten aus Ägypten vertrieben, indem zugleich viel fremdes Volk mit ihnen zog. vgl. 2 Mos. 11, 1. 12, 33.

ganzer Stämme dauerten längere Zeit fort und beförderten zuletzt die Unterwerfung des nördlichen Ägyptens.

Was das religiöse Bewußtsein der Hebräer während dieses langen Aufenthaltes in Ägypten betrifft, so gibt die Sage nur allgemeine, unbestimmte Andeutungen darüber. Indes aus der Form des Natur- und Bilderdienstes in der Zeit Mose's und der Richter dürfen wir auf die frühere Zeit in Ägypten mit ziemlicher Gewißheit zurückschließen. Wir finden nämlich weder auf dem Zuge durch die Wüste, noch auch später bei den Hebräern den ägyptischen Götzen- und Naturdienst, am wenigsten den Thierdienst, wie man oft irrig angenommen hat. Das goldene Kalb, d. i. das mit Goldblech überzogene Holzbild eines Kalbes oder Stieres, ist nicht der ägyptische Apis; es ist dieß vielmehr eine echt semitische und kananitische Form des Naturdienstes, und stellt den Baal vor; die Ägypter dagegen verehrten einen lebendigen Stier, nicht ein Bild desselben, wie die Semiten. Überhaupt hat die ägyptische Religion keinen positiven Einfluß auf das hebräische Volksbewußtsein ausgeübt, wohl aber einen negativen, namentlich am Ende der Hyksos-Zeit, und nur auf die Art hat die ägyptische Religion allerdings die Geburt des geistigen Monotheismus der Hebräer befördert.

Was man sonst von ägyptischer Weisheit und Bildung den Hebräern hat zukommen laßen wollen, beruht theils auf irrigen Deutungen, theils auf sehr äußerlichen und nur halbwahren Ähnlichkeiten. Wie gering der positive ägyptische Einfluß anzuschlagen ist, zeigt schon die Thatsache, daß sich nur 3—4 ägyptische Worte im Hebräischen finden, während umgekehrt die ägyptische Sprache sehr stark mit semitischen Bestandtheilen gemischt ist[1]). — Offenbar behielt das Volk in Ägypten seine frühere religiöse Weltanschauung bei, und diese war ein einfacher Gestirndienst, Naturreligion in dem oben erklärten Sinne. Das Gefühl der völligen Abhängigkeit von einem ewigen, unabänderlichen Geschick, welches den Menschen zur Passivität und zur Knechtschaft verdammte, schlug alsdann zur Zeit Mose's in das gerade Gegentheil um. Das Bewußtsein der inneren Freiheit des Geistes siegte und trat auf mit der Forderung, auch im wirklichen Leben eine entsprechende Gestalt zu gewinnen.

So hat die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft weit mehr eine innere, geistige Bedeutung erhalten, als eine politische. Es ist eine religiöse Thatsache damit ausgesprochen, nämlich das Freiwerden von

1) Vgl. mein hebräisches Wurzelwtb. S. 700 ff. 723—746.

den Fesseln der Naturmacht. Dieser Naturmacht scheinen die Hebräer kurz vor ihrer Vertreibung gänzlich sich unterworfen zu haben wie sie allerdings auch äußerlich geknechtet waren. Es müßen selbst Menschenopfer, namentlich die der erstgeborenen Söhne ganz herrschend geworden sein. Dieß liegt in der Sage über die Rettung der israelitischen Erstgeburt beim Auszuge und in der Stiftung des Passafestes, womit eben die Abschaffung der Menschenopfer ausgedrückt ist. An die Stelle dieses Opfers trat die Beschneidung, als eine religiöse Weihe und Hingebung an den Gott des Lebens. Dieses höhere Bewußtsein über die Unzulässigkeit des Menschenopfers und speciell des der Erstgebornen, was sich ganz konsequent aus der Idee der sittlichen Freiheit des Menschen ergab, hat auf die Feier des Passafestes bedeutend eingewirkt und es dadurch zu einem rechten Familienfeste ausgeprägt. Es war ursprünglich ein Naturfest, das die Wiederkehr des Frühlings feierte. Jetzt wurde allmählig die Erlösung von dem Tode des Winters zugleich zum Andenken an die Erlösung der menschlichen Erstgeburt gefeiert. Daran schloß sich dann noch weiter der Gedanke an die Befreiung aus Ägypten, die, wie es heißt, im Frühling erfolgte. — Nun ist es deutlich, weshalb bei dem Auszuge die ägyptische Erstgeburt von dem Würgengel Gottes getödtet, die israelitische aber, die beschnitten war, gerettet wurde. Ferner leuchtet ein, weshalb kein Unbeschnittener das Passah feiern durfte. Das Lamm, welches im Familienkreise verzehrt wurde, war ein Dankopfer für die Rettung und Erhaltung der Erstgeburt, kein Sühnopfer, wie Ewald will. — Soweit können wir uns noch eine Vorstellung machen über die religiösen Zustände der Hebräer in ihrer vorgeschichtlichen Zeit. — —

Das Wichtigste, was sie an weltlicher Bildung in Ägypten gewannen, war unstreitig die Schreibkunst. Wir sehen auch sogleich die Anwendung derselben in der Aufzeichnung der 10 Gebote, der einfachsten Glaubensregel für die Gemeinde. — Eine besonnene Kritik wird es nicht wagen, noch weitere Gesetze dem Mose zuzuschreiben. Wenn übrigens auch manche andere Kernsprüche von ihm herrühren, was sogar sehr wahrscheinlich ist, so hat Mose offenbar sie nicht aufgeschrieben, sondern sie haben sich durch mündliche Überlieferung erhalten. Dahin gehören auch einige kleine poetische Stücke, z. B. der Segensspruch über die Gemeinde 4 Mos. 8, 24—26, und das Gebet beim Aufbruch und bei der Zurückbringung der Bundeslade, 4 Mos. 10, 35—36. — Die große Masse der eigentlichen Gesetze aber hat sich entschieden erst in Palästina, im Leben des Volkes und zwar sehr allmählig gebildet und ist dann später schriftlich aufgezeichnet worden.

Unter Josua eroberten die Hebräer sodann Palästina, aber nicht ganz; denn das Volk bildete damals noch so wenig eine organische und staatliche Einheit, daß diese Eroberung durchaus nicht als eine gemeinsame Unternehmung aller 12 Stämme erscheint. Vielmehr kamen die Stämme und Geschlechter abgesondert mit ihren Heerden und drangen allmählig weiter in Palästina ein, indem sie theils unter den Kananitern sich niederließen, theils diese an die Küste des Mittelmeers drängten. Dadurch glich diese Ansiedelung in Kanaan den früheren Einwanderungs- und Eroberungszügen in Ägypten. Hieraus erklärt es sich, wie wir die Hebräer später mitten unter den alten Einwohnern Kanaans finden und wie sie mit diesen vielfach sich vermischen. Daraus entstand aber mit der Zeit ein langer erbitterter Kampf um die Existenz, der mit wechselndem Glück durch fünf Jahrhunderte sich hinzog und endlich zu einer engeren Vereinigung der 12 Stämme Israels führte.

Das einzige Band, welches die Nation in der ganzen Richterzeit in Wahrheit zusammenhielt, war ein geistiges: die gemeinsame religiöse Anschauung, die der Gesammtheit in der mosaischen Zeit zum Bewußtsein gekommen sein muß und die nun im Gegensatz zu der kananitischen Bildung sich zu verwirklichen strebte. Nur selten führte dieß unsichtbare Band zu einer zeitweisen innigern Vereinigung der Stämme, zu gemeinsamen Unternehmungen, wie sie uns das wichtige Deboralied schildert. Weit öfterer bekämpften die Stämme sich selbst mit der größten Heftigkeit und glichen hierdurch wie durch ihr Leben überhaupt den heutigen Beduinenstämmen der arabischen und syrischen Wüste. Vgl. Richt. 12, 4 f. 20, 11 ff.

Das Verständnis der religiösen Zustände in der Richterperiode hängt von der richtigen Auffaßung der mosaischen Zeit ab. Wer durch Mose das hebräische Religionsprincip schon vollständig ausgebildet sein läßt, dem muß die ganze Richterperiode notwendig als eine Zeit des unerhörtesten Rückschrittes und des Verfalles erscheinen. Ganz anders aber stellt sich uns diese Periode dar, wenn wir die natürlichen Bedingungen, welche jede Religion zu ihrer Entwicklung bedarf, im Auge behalten. Die hebräische insbesondere fällt mit der Ausbildung des Staates ganz zusammen; dieser begann in der mosaischen Zeit, war aber nichts weniger als fertig, indem das Volk noch nomadisch lebte und keinen festen Grund und Boden in Besitz genommen hatte.

Der wesentliche Fortschritt der Richterzeit liegt in dem Übergange vom unsteten Nomadenleben zu festen Wohnsitzen. Das ansäßige Leben führte sodann auch bald zu Ackerbau, und damit erst war der natürliche

und notwendige Grund zu einer weitern Entwicklung der rechtlichen, religiösen und sittlichen Gemeinde gegeben.

Sodann ist zu beachten, daß die Idee des Sittengesetzes und des geistigen Monotheismus dem Volke allerdings in der mosaischen Zeit zum Bewußtsein gebracht wurde, daß aber mit diesem reinen Anfange auch noch im Schooße der israelitischen Gemeinde selbst der Gegensatz der Naturreligion vorhanden und zu bekämpfen war. Das neue Princip verlangte einen Kampf, eine fortwährende Überwindung des Natürlichen. Nur treten diese Gegensätze in der ältesten Zeit minder scharf hervor; es finden vielmehr unbefangene Vermischungen und Berührungen beider Seiten statt, indem auch die Nation bei ihrer Ausbildung viel fremde Elemente in sich aufnahm. So nimmt Jahve (Jehova) noch oft die Stelle des Baal ein, und umgekehrt.

So sehr nämlich auch das Bewußtsein einer inneren Einheit die Stämme durchdrungen haben muß und so sehr sie auch als „Volk Gottes“ sich höher berechtigt fühlen mochten, so mußten sie doch zugleich auch die kananitischen Völkerschaften anerkennen und standen noch keineswegs als das einzige und ausschließliche Volk Gottes allen andern Nationalitäten gegenüber. Aus der notwendigen Anerkennung der fremden Nationalitäten folgte von selbst auch die — wenigstens indirekte — Anerkennung ihrer Götter. Man schrieb auch den heidnischen Göttern Macht und Wesenheit zu, und Jahve, der Gott Israels, erschien noch keineswegs als die allein wahre und wirkliche Macht. Er war nur der Erste und Mächtigste aller Götter, wie es 2 Mos. 18, 11 ausdrücklich heißt. Dasselbe besagt die alte Redensart: Wer ist dir gleich unter den Göttern, o Herr! 2 Mos. 15, 11. Später verliert sich dieser Spruch oder verliert doch seine ursprüngliche Bedeutung und wird mehr als eine altheilige Formel wiederholt. Für uns aber ist er sehr wichtig, indem er klar zeigt, wie die religiöse Ausbildung zusammenfällt und sich stützt auf die Bildung der Rechtsgemeinschaft und des Staates. Der Gott ist noch wesentlich Nationalgott; daher theilen sowohl Kamos als Jahve ihren Verehrern Besitzthümer zu. Vgl. Richt. 11, 24.

Weil nun Israel in der ganzen Richterzeit noch nicht frei und selbständig den umwohnenden Völkern gegenüber stand, vielmehr diese so wie ihre Götter mitanerkennen mußte, so erklären sich leicht die vielfachen Vermischungen der nationalen und religiösen Elemente. Diese Mischungen waren um so leichter, als ja die Kananiter national nah verwandt waren. Konnte doch selbst der Richter Simson, der Todfeind der unbeschnittenen Philister, nicht leben ohne philistäische Weiber!

Einen eigentlichen allgemeinen Vertilgungskrieg haben die Hebräer und Kananiter nicht gegen einander geführt, so blutig es zeitweise auch hergieng, und so wünschenswert dem späteren nationalen Eifer eine solche Ausrottung der Kananiter auch erschien. Die Hebräer stritten noch nicht aus einseitig religiösem Fanatismus, und den Kananitern war mehr an der Beute, als an dem Blute der Kinder Israels gelegen. Sie zerstörten die Saatfelder, um die hebräische Ansiedelung zu hindern oder erhoben Tribut von ihren Heerden und Äckern. Dasselbe thaten, wo sie es konnten, die Hebräer, und so wechselte in der ganzen Richterzeit Herrschaft und Abhängigkeit, Gewinn und Verlust, bis das Volk am Ende einsah, daß Eintracht stark macht.

Die eigentlichen Bildner und geistigen Erzieher des Volkes waren Propheten, die das Werk Mose's fortsetzten. Sie suchten zunächst die Einheit und Selbständigkeit der Nation zu begründen, entschieden die inneren Streitigkeiten der Stämme, waren die Anführer gegen äußere Feinde und bekämpften zugleich die Naturreligion und den Götzendienst. So namentlich auch die eigentlichen Richter, die Schofeten, die mit den gewöhnlichen Stammfürsten nicht verwechselt werden dürfen. Weil nämlich alles Nationale zugleich religiöse Bedeutung hatte, so werden diese Nationalhelden auch als religiöse Helden gefeiert, obwohl nur bei wenigen, wie bei Debora und Samuel, das prophetische Element entschiedener hervortritt. Wer Israel bestritt, der stritt zugleich gegen Jahve, und wenn Israel die Kananiter bekämpfte, so war das zugleich ein Kampf gegen die höchsten Beschützer dieses Volkes, gegen Baal und Astarte, wie dieß namentlich in der Geschichte Gideons stark hervorgehoben wird. So erscheint nun der Schofet als ein Organ und Werkzeug des göttlichen Willens, als eine wesentlich prophetische freie Macht, wie Mose, der zugleich Heerführer, Gesetzgeber und höchster Richter des Volkes war. Vgl. 2 Mos. 18, 15 ff. Sie sind die Vorläufer der späteren Könige; nur daß sie keine zwingende Gewalt über das Volk besaßen, wie diese. Indes schon bei dem ersten, bei Saul, der nur ein tapferer Krieger war, vermißte man die höhere prophetische Seite und fragte daher spottend: „Ist auch Saul unter den Propheten?“ Dieß ist offenbar der Sinn und Ursprung des Sprichworts, das man später nicht recht mehr zu deuten wußte. 1 Sam. 10, 12. 19, 24.

Mit Samuel, dem letzten Richter, beginnt eine mehr historische Zeit. Geboren auf dem Gebirge Efraim und der Sage nach schon vor der Geburt von seiner Mutter zum Nasiräer bestimmt, wurde er unter dem Priester und Richter Eli zum Dienste des Heiligthums zu Silo heran-

gebildet. Nach einer spätern volksthümlichen Auffaßung empfieng er hier durch eine Art Tempelschlaf (Inkubation) die Weihe zum Propheten, trat alsbald mit Erfolg öffentlich auf, beseitigte den Götzendienst, kämpfte glücklich gegen die Philister und stellte sich dann als Schofet, als Richter an die Spitze des Volkes. Als solcher hielt er nicht nur in seiner Vaterstadt auf dem Gebirge Efraim, sondern namentlich auch an den altheiligen Kultusstätten zu Betel und Gilgal, zu Mizpa und Silo allgemeine Volksversammlungen und jährliche Gerichtstage, wodurch das Bewußtsein der nationalen wie der religiösen Einheit des Volkes am besten geweckt und gefördert werden konnte.

Man hat Samuel oft für den Stifter der Prophetenschulen und deshalb zugleich für den eigentlichen Begründer der hebräischen Nationalliteratur gehalten. Allein mit Unrecht; denn diese Propheten-Vereine, die mit dem Institut der Nasiräer, wie es scheint, näher zusammenhiengen, vgl. Amos 2, 11—12, bildeten sich von selbst und Samuel war bloß Vorsteher oder Reformator eines solchen Vereins. Der Hauptzweck derselben war offenbar mehr die Förderung des eigenen sittlichen Lebens, denn als Volksredner und Sänger zu bilden. Wer aber sich berufen fühlte, mochte immerhin auch praktisch in die Gestaltung des religiösen und politischen Volkslebens eingreifen. So vor Allem Samuel selbst. Wie Mose der Begründer dieser 1. Periode ist, so Samuel der Vollender derselben. Seine Thätigkeit ist eine universelle und durchaus praktische, wie die des Mose. Er spricht Recht im Lande als Prophet und Richter, ist Anführer im Kriege, bringt Opfer, obwohl er weder Priester war, noch überhaupt zum Stamm Levi gehörte, und scheint in einer Weise ein Gesammtbewußtsein in den Stämmen geweckt zu haben, daß der Schritt von ihm bis zu einem Könige nicht groß mehr erscheint. Denn von einem Könige verlangte man nur, wie es 1. Sam. 8, 19—20 heißt, daß er das Volk richte und im Kriege anführe, also ganz dasselbe, was auch Samuel gethan. Alles Zweideutige und hierarchisch Anstößige, was man oft im Wirken und im Charakter Samuels gefunden hat, läßt sich großen Theils durch gesunde historische Kritik beseitigen. Denn so viel echt geschichtliche Züge die Bücher Samuels auch enthalten, so kann doch Niemand läugnen, daß die eigentlichen Motive der Handlungen bei Samuel, besonders in seinem Verhältnis zu Saul, nach späteren, einseitig priesterlichen Ansichten entstellt und getrübt worden sind. Indes ist hier nicht der Ort, dieß genauer nachzuweisen.

Zweite Periode.

Von der Gründung des Königthums bis zum Ende des Exils.

Über den Anfang und die Begründung des Königthums herrscht in den Geschichtsbüchern dieselbe Unklarheit, wie über die Stiftung der Gemeinde durch Mose. Wer das rein nationale und politische Gedeihen des Volkes im Auge hatte, konnte den Gewinn nicht verkennen, den die Vereinigung aller 12 Stämme zur Folge haben mußte. Deshalb erscheint es nach einer Auffaßung 2 Sam. 8 als ein göttlicher Beschluß, dem Volke einen König zu geben, und dieser Entschluß wird dem Samuel geoffenbart und von ihm ausgeführt. Nach einer andern, ganz entgegengesetzten Auffaßung, die nicht minder berechtigt und verbreitet war, erblickte Samuel in dem Verlangen des Volkes nach einem Könige nicht nur eine Verwerfung seines eigenen prophetischen und richterlichen Ansehens, sondern geradezu einen Abfall von Gott.

Wenn auf diese Darstellung auch ganz sichtbar die Erscheinung des späteren abgöttischen Königthums eingewirkt hat und Samuel bei der Einführung desselben mit einer Macht ausgerüstet scheint, wie er sie nie beseßen haben kann, so ist doch so viel gewiß, daß Samuel so gut als mancher im Volke die Gefahr nicht verkannte, welche durch die Einsetzung einer königlichen Macht der Volksfreiheit und der lebendigen Gottbildung erwachsen mußte, und daß er auf diese drohenden Übelstände hinwies. Es war die alte allgemeine Anschauung, daß der unsichtbare geistige Gott das wahre Band der Nation, das Panier ihrer Einheit, Kraft und Freiheit sei. Nun sollte es seine nationale wie seine religiöse Einheit in einem sichtbaren Oberhaupte, in seinem Könige als dem Stellvertreter Gottes auf Erden anschauen. Der Schritt zu einer solchen Unterordnung ist immer ein gewagter und gewaltiger, zumal für Völker, die wie die Hebräer jener Zeit noch in halb nomadischer Ungebundenheit lebten. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn das Volk wie die Propheten sich lange gegen die Einführung des Königthums gesträubt haben.

Indes bloße Betrachtungen und Reflexionen haben noch niemals dauernde Volkszustände gebildet oder umgebildet. Die rein geschichtliche Entstehung des Königthums bei den Israeliten erfolgte vielmehr durch die Macht der Umstände, durch die Not der Zeit, durch die drohenden Übel der Zersplitterung, die namentlich im Kriege gegen die Ammoniter

zum Vorschein kamen. Vgl. 1 Sam. 12, 12. Da war es Sauls Tapferkeit und Kriegsglück, was ihn von einem Heerführer allmählig auf den Königsthron erhob. Seine Erwählung aber gieng unstreitig vom Volke aus, obwohl sie nach 2 Sam. 10, 26—27 einem Theile des Volkes missfiel. Dabei behielten die einzelnen Stämme sowohl ihre Stammverfaßung, als auch ihre Stammfürsten bei.

Nachdem Saul und seine Söhne in der Schlacht gefallen, traf die zweite Königswahl den David, indem zuerst nur der Stamm Juda im Süden und nach 7jähriger Regierung auch die nördlichen Stämme seiner Herrschaft sich unterwarfen. Was Saul begonnen, aber nur unvollkommen erreicht hatte, das vollendete David. Er ist unbedingt der bedeutendste aller israelitischen Könige und nicht unpassend mit Karl dem Großen verglichen worden. Durch glückliche Kriege und Eroberungen, durch kluge Ordnung der innern Verhältnisse erhob er ein schwaches Volk auf den Gipfel einer wirklich bedeutenden Macht und legte den Grund zu der ferneren Entwicklung desselben. Erst jetzt stand die hebräische Nation als ein Ganzes den andern Völkern selbständig gegenüber und fühlte sich mit einem Siegesglanze umgeben, den es nie wieder vergeßen konnte. —

Über David als Dichter müßen wir später ausführlicher reden. Nur so viel ist hier kurz anzumerken, daß die davidische Zeit nicht als die Blüte des religiösen Lebens und der rein religiösen Dichtung angesehen werden kann, so poesiereich die Zeit an sich auch war. Vielmehr, wie damals das Nationalleben und die politische Macht Israels ihren Höhenpunkt erreichte, so war auch die Dichtung dieses Jahrhunderts vorherrschend national, volksthümlich und weltlich. Die eigentlich religiöse und kirchliche Lyrik erblühte erst später und führt uns in geschichtlich andre Zustände, als wie wir sie im Leben Davids und seines Nachfolgers antreffen.

Auf die bewegte kriegerische Zeit Davids folgte unter Salomo eine lange Zeit der Ruhe und des Friedens, in welcher Künste und Wißenschaften gepflegt werden konnten. Durch Verbindung mit andern Völkern wurde den Hebräern zunächst ein weiterer historischer Gesichtskreis eröffnet. Sie unternahmen sogar Seereisen und Handelsgeschäfte unter Anführung der Phöniken, besonders auf dem rothen Meere; scheinen aber zu dieser Art von Thätigkeit damals noch kein besonderes Geschick gehabt zu haben. Ihr Geist hatte erst noch andre Bahnen zu durchlaufen. Indes als ein Bildungselement sind diese Handelsreisen immerhin von Wichtigkeit. Auch mit Ägypten knüpfte Salomo Verbindungen an, ließ durch phönikische Künstler den Tempel und andere Prachtbauten auf-

führen und galt später selbst als Repräsentant praktischer Weisheit und als ein fruchtbarer Spruch- und Liederdichter. Er soll sogar wißenschaftliche Werke z. B. über die Natur verfaßt haben. Indes wird der Ruf seiner Weisheit durch manche despotische Handlungen, durch Luxus, durch Weiber- und Götzendienst verdunkelt. Aus inneren Gründen kann deshalb nur das Wenigste von ihm herrühren, was die Überlieferung ihm zuschreibt, z. B. die Sprüche.

Noch in die Salomonische Zeit fällt unstreitig die erste Ausbildung der hebräischen Geschichtsschreibung, die erste Aufzeichnung der alten Volkssage. Es ist der erste großartige Versuch einer Universalgeschichte, einer Geschichte, die das Verhältnis der Hebräer zu allen bekannten Völkern der Erde, namentlich zu den semitischen, darstellen und die entwickeln soll, wie das hebräische Volk aus allen übrigen Nationen sich herausgebildet und seine freie Selbständigkeit errungen habe. Es ist dieß die Grundschrift des Pentateuchs und des Buches Josua, die aber später bedeutend überarbeitet und vermehrt worden ist. Ein solches Geschichtswerk konnte erst nach der Ausbildung des Staates verfaßt werden. Der ganze Pentateuch setzt auch überall das Bestehen des Königthums voraus und weist schon im Leben Abrahams prophetisch auf dieß Resultat der Entwicklung hin.

Mit dem Salomonischen Tempel kam zugleich eine zahlreiche Priesterschaft auf. Früher gab es nur wenige Priester, die man hie und da zu Opfergeschäften in Anspruch nahm. Gewöhnlich aber opferte jeder Hausvater selbst, wie noch David und Salomo und selbst noch spätere Könige ohne Anstand thaten, bis allmählig die Priester das Opfergeschäft ausschließlich in Anspruch nahmen. — Erst jetzt, seit Salomo, hatte auch die Ausbildung und Fixirung des Ritualgesetzes wirkliche Bedeutung und kann weder der mosaischen Zeit, noch der Richterperiode angehören.

Nach Salomo's Tode theilte sich das Reich in zwei Staaten, die bis zu ihrer Auflösung in gegenseitiger Eifersucht sich anfeindeten. An die Spitze der geistigen Entwicklung treten jetzt wieder deutlicher und in ganz anderer Weise als früher die Propheten. Ihre Wirksamkeit beschränkte sich jedoch hauptsächlich auf Juda, das durch den kleinen Umfang an Energie und innerer Bildungsfähigkeit nur gewann und das geistige, ideale Princip im Allgemeinen reiner entwickelte, als das nördliche Reich. — Die Blüte der prophetischen Literatur beginnt mit Joel (um 850), Amos (um 800), Hosea (770) und Jesaja (759—700).

Zunächst wirkten diese Propheten immer noch wie von Anfang an

praktisch, durch Wort und That. Die meisten Reden der vorexilischen Propheten sind nur freie Wiederholungen und Reproduktionen von wirklich gehaltenen Vorträgen. — Mit immer neuer Kraft und glühender Begeisterung dringen sie auf eine sittliche Umwandlung und Wiedergeburt der ganzen Gemeinde. Land und Volk soll dem Herrn unterworfen und nur ihm geheiligt werden. Deshalb bekämpfen sie mit der größten Freimütigkeit theils das absolute Königthum und die Ungerechtigkeiten der Stammfürsten, theils den Natur- und Götzendienst oder überhaupt das niedere, natürliche Princip, wo es sich geltend machte.

Diese Gegensätze bestanden aber, wie schon oben bemerkt worden, von jeher in der hebräischen Volksgemeinde und zwar in der ersten Periode noch ganz unbefangen neben einander. In der zweiten Periode aber bringen die Propheten diesen Gegensatz dem Volke zum Bewußtsein und bekämpfen ihn, bis endlich im Exile das geistige, sittliche Princip den Sieg und die allgemeine Anerkennung gewann. Ein wichtiges Moment in der Volksentwicklung bilden die Kultusreformen des Hiskia (um 720) und die des Josia (um 625).

Was die Literatur betrifft, so bekommt diese durch die genannten großen Propheten immer mehr einen ausschließlich religiösen und ethischen Charakter, besonders auch in der Poesie. Die älteste Lyrik bis zum Ende des 9. Jahrhunderts trägt ein rein nationales und vorherrschend weltliches oder auch allgemein menschliches Gepräge. Sie erreicht im Hohenliede ihre schönste Blüte. Denselben Charakter tragen die ältesten Stamm- und Volkssagen, namentlich im Buch der Richter und in den Büchern Samuels. Nur sind sie später, um sie erbaulicher zu machen, mit manchen religiösen und didaktischen Zusätzen versehen worden.

Mit der Aufhebung des jüdischen Staates und mit der Fortführung des Volkes nach Babel war die geistige Kraft desselben nicht gebrochen. Im Gegentheil war diese Wanderzeit die eigentliche Läuterungsperiode des Volkes. Es gewöhnte sich zum Theil recht gut an die fremden Wohnsitze und an den Umgang mit Heiden, weshalb später, als Cyrus die Erlaubnis zur Rückkehr ertheilte, bei weitem nicht alle Exulanten nach Palästina zurückkehren mochten. — Gegen das Ende der Verbannung hin, um 540, als Cyrus der Perser auftrat, erreichte die prophetische Begeisterung, was den Gehalt betrifft, ihren eigentlichen Höhenpunkt. Der babylonische Jesaja, Kap. 40—66, der in diese Zeit fällt, enthält das Reinste und Tiefsinnigste, was die prophetische Anschauung auf alttestamentlichem Standpunkte geschaffen hat.

Dritte Periode.

Vom Ende des Exils bis in die makkabäische Zeit.

Nach der gewöhnlichen Auffaßung soll der Geist des hebräischen Volkes in dieser dritten Periode ein ganz anderer geworden sein und seine schöpferische Kraft verloren haben. Allein man darf den Charakter und das Wesen dieser Periode weder nach den geistesarmen Schriften der Propheten Haggai, Zacharja 1—8 und Maleachi, noch nach den einseitigen geschichtlichen Aufzeichnungen des Esra und Nehemia beurtheilen. Die prophetische Begeisterung mußte allerdings erlöschen, nachdem sie ihren Boden, die theokratische Verfaßung, verloren, und nachdem sie ihren Gegensatz, die Naturreligion, überwunden hatte.

Mit dem Schluß der 2. Periode, wie ihn das wichtige Stück bei Jesaja K. 40—66 darstellt, ist das Wesen der hebräischen Religion nach allen Momenten hin vollständig entfaltet; die Idee des geistigen Monotheismus als der einzig wahren religiösen Weltanschauung, die Forderungen des Sittengesetzes, die Ansprüche an ein sittlich freies Gemeindewesen sind klar und allseitig ausgesprochen und dem ganzen Volke zum Bewußtsein gebracht. Es handelt sich jetzt nur darum, daß dieser objektiv gewordene Inhalt, den das Volk als seinen eigenen Inhalt anerkennt, zum wirklichen Bewußtsein aller einzelnen Gemeindeglieder erhoben werde. Es handelt sich also um die subjektive Aneignung und Verarbeitung der prophetischen Offenbarungen. Die Lehrdichtung erreichte deshalb jetzt ihre höchste Stufe. Die freie Reflexion und die betrachtende Weisheit traten an die Stelle der prophetischen Predigt und so gelangte der Volksgeist jetzt zu seiner Reife. Die Mehrzahl der Salomonischen Sprüche gehört dieser Zeit an. Neben der didaktischen Poesie erhält sich aber auch die lyrisch-religiöse Begeisterung frisch und urkräftig und verbindet mit der tiefsten Innigkeit des Gemüts das klarste Selbstbewußtsein.

Wie alsdann aber im Verlauf der Geschichte durch das Unglück der Zeit die Grundlagen der althebräischen Weltanschauung erschüttert und die Völker zu einem neuen religiösen Standpunkte hingedrängt wurden, das wird bei der Besprechung des Buches Hiob und Kohelet ausführlich nachgewiesen werden.

Blicken wir jetzt auf die drei Perioden, die in der hebräischen Kultur- und Literaturgeschichte klar hervortreten, noch einmal zurück, so können wir sie in der Kürze auch so charakterisiren: die erste Periode ist,

wie jede erste Bildungsstufe, eine subjektive. Das neue Princip, das wesentlich in der Idee der sittlichen Freiheit des Menschen besteht, äußert sich zunächst nur im Innern, nur andeutend und ahnend als unmittelbare Gewißheit, als freudige Erhebung über alle Naturgewalten, kann aber im Leben nur erst unvollkommen und vereinzelt zur Erscheinung kommen. Alles ist nur Tendenz, nur Streben, nur ein halb unbewußter Bildungstrieb. Es fehlt noch der reale Boden, auf dem das neue Religionsprincip allein verwirklicht werden kann: der Staat. Denn nicht der einzelne Israelit für sich kann zu jener sittlichen Freiheit gelangen: er erreicht sie nur als Glied der Gemeinde. Dieß freie Gemeindewesen trat aber erst mit den Königen, mit der politischen Einigung ins Dasein.

Nachdem das Volk politisch selbständig geworden, kam ihm auch erst das Wesen seiner Religion, das bis dahin nur den inneren verborgenen Pulsschlag seines Lebens und Strebens gebildet, allmählig zum klaren Bewußtsein. Sein innerstes Wesen, das in der ersten Periode in subjektiven Regungen und Kämpfen verschlungen blieb, trat ihm nun als ein zweites objektives klar gegenüber und bildete so die Grundlage der weiteren Entwicklung.

Die dritte und letzte Periode stellt sodann die Vereinigung der beiden vorhergehenden dar; nämlich so: der in der 2. Periode objektiv gewordene Inhalt des Sittengesetzes wird zum wirklichen Bewußtsein des Einzelnen wie der Gesammtheit erhoben, so daß nun jedes Glied der Gemeinde diesen Inhalt als seinen eigenen Lebensinhalt weiß. Was die Gemeinde in der 1. Periode unmittelbar besaß, das hat sie jetzt vermittelt, bewußt und frei. —

Diese letzte Periode ist zugleich aber eine Zeit des Verfalles. Das Gesammtbewußtsein des Volkes löst sich allmählig in Sekten auf, die nur gewiße Seiten der bisherigen Weltanschauung festhalten.

Vom dritten Jahrhundert an gewinnt auch die griechische Bildung einen immer bedeutenderen Einfluß. Unter den Ptolemäern und Seleuciden wanderten viele Juden theils gezwungen, theils freiwillig nach Ägypten und in die benachbarten Länder. Hier lernten sie griechische Philosophie und griechisches Leben kennen, und so bildete sich neben der palästinensischen eine griechisch-jüdische Richtung aus. Die in Ägypten seßhaften Juden verlernten bald ihre Muttersprache, so daß eine griechische Übersetzung des alten Testamentes notwendig wurde. Dieß ist der Ursprung der Septuaginta, die im 3. Jahrh. begonnen und im letzten Jahrh. vor Chr. beendet worden ist. Am deutlichsten zeigen die Apokryphen den griechischen Einfluß. So z. B. das Buch der Weisheit,

das ein Gegenstück zum Prediger Salomos bildet und vom hebräischen Standpunkte aus nicht zu erklären ist.

Als endlich in der makkabäischen Zeit ein heftiger Kampf gegen die gewaltsame Einführung des Griechenthums entbrannte und siegreich für die Juden endete, da wurde wahrscheinlich auch die letzte Hand an die längst vorhandene Sammlung der heiligen Nationalschriften gelegt und der fertige Kanon sanktionirt, um **140—120** vor Chr.

Der Hauptrepräsentant der späteren griechisch-jüdischen Richtung ist Philo, geb. 25 vor Chr. — Bei diesen ägyptischen Juden entwickelte sich zugleich die allegorische und idealisirende Erklärung des alten Testaments und fand auch bei den palästinensischen Glaubensgenoßen Eingang. Um nämlich ihr aufgeklärteres Bewußtsein im A. T. wieder zu finden oder doch damit auszugleichen, mußten sie notwendig den buchstäblichen Sinn desselben aufgeben. So häufte sich allmählig in den gelehrten Schulen ein mannigfach umgedeuteter Stoff des alten Testamentes, welcher der Grund der späteren jüdischen Tradition wurde.

Nach der Zerstörung Jerusalems, um **70** nach Chr., erhoben sich bald aufs Neue diese gelehrten Schulen als Fortsetzungen der Pharisäer, theils in Palästina zu Joppe und Tiberias, theils in Babylonien zu Sora, Babel und sonst. Hier erklärten diese Schriftgelehrten als Rabbinen (v. רַב Meister, Lehrer) das alte Gesetz, wie es unter den damaligen, gänzlich veränderten Umständen gehalten werden sollte. — Sodann begann man allmählich die mündlich fortgepflanzten Traditionen nebst den für die spätere Zeit passenden Gesetzen niederzuschreiben, und hieraus entstand der Talmud, d. i. Lehre, doctrina. Es sind dieß die letzten Ausläufer und Nachwüchse der hebräischen Literatur.

Die erste und die Grundsammlung des Talmud wurde veranstaltet im 2. Jahrh. nach Chr. durch den Rabbi Juda, den Heiligen, Vorsteher der Akademie in Tiberias. Sie führt den Namen: Mischna, d. i. nicht Lehre, sondern Wiederholung (v. שָׁנָה), nämlich Wiederholung des alten Gesetzes in anderer Form, also ganz wie Deuteronomium. Dieser erste Theil des Talmud wurde in den Schulen erklärt und kommentirt. Später wurden auch diese Kommentare niedergeschrieben, und dieß ist der zweite Theil des Talmud, die Gemara, d. i. Vollendung oder ausführliche Erklärung. So zuerst am Ende des 3. Jahrhunderts nach Chr. in Palästina. Diese Gemara von Jerusalem, wie sie heißt, wurde im 5. Jahrh. zu Babel durch eine kürzere und klarere ersetzt, und diese babylonischen Kommentare, die zugleich den Mischna-

Text enthalten, versteht man jetzt gewöhnlich unter dem Namen Talmud. Im 6. Jahrhundert nach Chr. ist er abgeschloßen.

Indes übersteigen diese Bemerkungen schon längst die Gränzen der alttestamentlichen Literaturgeschichte und gehören nicht weiter hieher.

Erste Periode.

Von Mose bis zur Gründung des Königthums.

A. Die mosaische Zeit.

1. Gesetze. Der Dekalog.

Obwohl es meine gegenwärtige Aufgabe nur ist, die Geschichte der hebräischen Nationalliteratur im engeren Sinne, die Geschichte der hebräischen Dichtung, darzustellen, so kann ich doch das älteste ehrwürdige Denkmal dieser Literatur überhaupt, ich meine den Dekalog oder die 10 Gebote, als die erste echte Urkunde der mosaischen Gesetzgebung, nicht ganz mit Stillschweigen übergehen. Wir gewinnen dadurch zugleich den sichern Grund und Boden, den richtigen Standpunkt, von dem aus auch die spätere religiöse Poesie allein gehörig gewürdigt und verstanden werden kann. Zunächst aber müßen wir uns darüber Gewißheit verschaffen, ob die jetzt sogenannten 10 Gebote auch wirklich die älteste, echt mosaische Gesetzesurkunde sind; denn die Tradition über die Abfaßung dieser 10 Gebote durch Mose ist ziemlich jung.

Der Verfaßer der Grundschrift des Pentateuchs, der unter Salomo, etwa ums Jahr 1000 vor Chr. schrieb, stellt zwar den Dekalog an die Spitze der ganzen Gesetzgebung, sagt aber nicht, daß dieß nun eben die 10 Gebote seien. Es heißt vielmehr ganz allgemein: „Da redete Gott alle diese Worte u. s. w." 2 Mos. 20, 1. Die einzige entfernte Hindeutung darauf könnte man in der Beschreibung der Bundeslade finden, in welcher das mosaische Gesetz aufbewahrt wurde. 2 Mos. 25, 10, 16, 21, 22.

Erst der zweite Hauptverfaßer des Pentateuchs, der Ergänzer, der ums Jahr 800 lebte und schrieb, nennt steinerne Tafeln mit dem göttlichen Gesetz, 2 Mos. 24, 12. Dann sagt er bestimmter, daß es zwei Tafeln gewesen, beschrieben mit göttlichem Finger. 2 Mos. 31, 18.

— Ferner berichtet erst dieser Verfaßer, daß „die zehn Worte" darauf gestanden, 2 Mos. 32—34, bei der Geschichte von dem goldenen Kalbe, die diesem Ergänzer angehört. Mose zerbricht aus Zorn über den Götzendienst die Originaltafeln und muß dann auf göttlichen Befehl zwei andere verfertigen und sie selbst beschreiben. In dieser Sage liegt jedenfalls so viel, daß die ursprünglichen Tafeln verloren gegangen waren und man später nur noch eine Kopie davon besaß.

Der dritte und letzte Verfaßer des Pentateuchs, der um 650 schrieb und von dem fast das ganze fünfte Buch Mose's herrührt, erwähnt die 10 Worte, welche Gott auf die beiden Tafeln geschrieben, 5 Mos. 4, 13. Bei der Geschichte des goldenen Kalbes findet sich aber die Abweichung, daß er auch das zweite Tafelpaar von Gott selbst geschrieben sein läßt. Es genügte ihm nicht, nur eine menschliche Abschrift dieser heiligen Urkunde unter seinem Volke zu wißen. Daher diese Auffaßung, die aber der Angabe des Ergänzers widerspricht.

Bei all diesen Zeugnissen ist es aber mehr als zweifelhaft, ob auch nur Einer der drei Verfaßer die zwei Tafeln mit den 10 Geboten gesehen hat. Die Abweichungen in der Sprache, die verschiedenen erläuternden Zusätze in der zweiten Recension dieses Textes im 5 B. Mose's, 5, erheben diese Vermutung zur Gewißheit. Wir müßen daher annehmen, daß die zwei Tafeln auf unbekannte Weise im Kriege verloren giengen, wie die Philister ja einmal zur Zeit Eli's die Bundeslade erbeutet hatten. Die 10 mosaischen Worte erhielten sich dann nur in lebendiger Überlieferung und wurden aus dieser vielleicht später wieder in zwei Tafeln eingegraben. Jedoch wahrscheinlich ist dieß nicht.

Die Wiedererkennung des echten Dekalogs hat allerdings mancherlei Schwierigkeiten, indem die alten kurzen Gesetzesworte bereits mit erklärenden Zusätzen versehen sind, die man zum Theil wieder als besondere Gebote gefaßt hat. Daher schien denn der Dekalog manchen Kritikern theils zu allgemeine, theils zu specielle Gebote zu enthalten. Am meisten jedoch stritt man über die Vertheilung der 10 Worte auf die zwei Tafeln, wobei es ganz natürlich war, daß jede Tafel deren fünf erhalten mußte.

Der Hauptmangel der bisherigen Kritik und aller Auslegungen des Dekalogs besteht darin, daß man weder ein Princip der Eintheilung, noch überhaupt einen innern, vernünftigen Zusammenhang der 10 Worte zu erweisen vermochte. Nur der Nachweisung eines solchen Princips kann es gelingen, die Abfaßung des Dekalogs durch Mose als wirklich

begründet darzuthun, und ein solches Princip ist allerdings vorhanden, wie ich bereits an einem andern Orte ausführlich gezeigt habe[1]).

Der Dekalog ist im Allgemeinen hervorgegangen aus dem Grundgedanken der hebräischen Religion, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott sich im Verhältnis zu andern Menschen offenbaren und bethätigen müße, oder, daß die Religion nur in der Sittlichkeit, in der freien That des Lebens sich vollende. Deshalb entspricht jedem religiösen Gebot ein anderes, ethisches, das sich auf die Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft bezieht. Christus gibt daher den Inhalt des ganzen Gesetzes (d. i. des Sittengesetzes) vortrefflich so an: „Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst!" Matth. 22, 37—40. Beides ist nicht zu trennen.

Durch diesen Parallelismus, den wir in ganz ähnlicher Weise auch bei der ersten Schöpfungsgeschichte finden, laßen sich nicht nur die echten zehn Gebote mit Sicherheit wiedererkennen, sondern wir erhalten auch ein schönes und in sich abgeschloßenes Ganzes. Dabei ist aber sogleich zu bemerken, daß zwei Gebote auf der zweiten Tafel im jetzigen hebräischen Texte versetzt worden sind, was sich aus der Überlieferung des Textes hinlänglich erklärt. Im Neuen Testamente findet sich wenigstens bei dem einen Gebot noch die richtige Reihenfolge.

Die ursprüngliche Gestalt des Dekalogs kann nur folgende gewesen sein:

Erste Tafel.	Zweite Tafel.
I. Ich, Jahve, bin dein Gott!	**I.** Ehre deinen Vater und deine Mutter!
II. Du sollst keine andre Gottheit haben neben mir!	**II.** Du sollst nicht ehebrechen!
III. Du sollst dir kein Gottesbild machen!	**III.** Du sollst nicht tödten!
IV. Du sollst den Namen Jahve's, deines Gottes, nicht aussprechen zur Falschheit!	**IV.** Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten!
V. Gedenke des Feiertages, daß du ihn heiligest!	**V.** Du sollst nicht stehlen!

1) Vgl. meine Schrift: Die ursprüngliche Form des Dekalogs, hergestellt und erklärt. Mannheim, bei Fr. Bassermann. 1846.

Mit dem ersten Gebote der 1. Tafel wird der neue geistige Gottesbegriff, der sich an den Namen Jahve knüpfte, eingeführt. Er gehörte nach 2 Mos. 6, 3 der mosaischen Zeit an und mußte als die Hauptsache voranstehen. Der Satz ist als Ausruf zu faßen: Ich, Jahve, bin dein Gott! d. h. du hast den Jahve, den freien, geistigen Gott zu verehren, nicht den Baal, nicht Sonne, Mond und Sterne, noch überhaupt eine Naturmacht. Der Name Jahve, der seiner sinnlichen Anschauung nach ursprünglich den Lichthimmel bezeichnet und dann auf den geistigen Gott übertragen wurde, steht in Apposition zu dem scharfen, alles Fremdartige ausschließenden „Ich“, wodurch die freie geistige Persönlichkeit dieses Gottes vortrefflich ausgedrückt ist. Vgl. Richt. 6, 10.

Diesem ersten religiösen Gebote entspricht das erste Gebot der zweiten Tafel: „Ehre Vater und Mutter!“ Durch diesen Parallelismus ergibt sich von selbst die Vorstellung, daß Gott in einem ähnlichen Verhältnis zu den Menschen stehe, wie die Eltern zu ihren Kindern. Er wie die Eltern fordern unbedingten Gehorsam, völlige Hingebung.

Das zweite Gebot: Du sollst keine andre Gottheit haben neben mir! enthält den Gedanken der ausschließlichen Einheit Gottes. Er, als Geist, kann keine andere Macht d. i. keine Naturmacht neben sich haben. Dem entspricht auf der zweiten Tafel: Du sollst nicht ehebrechen. Auch sonst wird das Verhältnis der Gemeinde zu Gott als ein Bund oder Ehebund vorgestellt und der Abfall vom wahren Gott als Ehebruch bezeichnet. An sich schon lag eine solche Gedankenverbindung nahe. Dieß zweite, sittliche Gebot ist im jetzigen hebräischen Texte versetzt worden. Richtig aber steht es noch in der griechischen Übersetzung der 70, und danach im Neuen Testamente, Römer 13, 9. Jak. 2, 11. Ev. Mark. 10, 19, Luk. 18. 20, während Matthäus, seinem hebräischen Charakter gemäß, die masoretische Folge hat. — Abgesehn von dem vortrefflichen Parallelismus entspricht diese Reihenfolge auch einzig dem Zusammenhange der ethischen Gebote unter sich. Denn das erste Gebot der zweiten Tafel hebt die Ehrfurcht der Kinder gegen die Eltern hervor. Daran schließt sich ganz natürlich das Gebot der ehelichen Treue der Eltern unter einander, und dann erst folgt passend das allgemeine Gebot, keinen Menschen zu tödten.

Das dritte Gebot der 1. Tafel hebt die Unabbildbarkeit Gottes hervor. Durch jedes Bild aus der Natur wird der geistige Gott, zu dem sich der Mensch nur im Geiste erheben kann, zu einem endlichen, beschränkten Naturkörper herabgewürdigt. Er der ewige, lebendige, wie er so oft genannt wird, erscheint im Bilde als ein geistloser, todter

Körper, weshalb auch die Götzenbilder geradezu als nichtige, wesenlose oder todte Götter bezeichnet werden. Das Gebot könnte daher auch so ausgedrückt sein: mach dir keinen todten Gott! Dem entspricht auf der andern Tafel das Gebot, keinen Menschen zu tödten. Denn durch die Tödtung wird der Mensch, der nur als lebendiger Geist das Ebenbild Gottes ist, ebenfalls verendlicht und zu einem bloßen Naturkörper herabgesetzt. Ein todter Mensch entspricht daher einem todten Gotte d. i. einem geist- und leblosen Gottesbilde. Eine gewiße Ideeverbindung wird man nicht läugnen können.

Das vierte Gebot, den Namen Gottes nicht auszusprechen zur Falschheit, kann sich nur auf einen Eidschwur beziehen. Ein bürgerlicher Eid kann nicht gemeint sein, zumal von diesem auf der 2. Tafel die Rede ist. Außerdem muß dieser Schwur religiöse Bedeutung haben und sich unmittelbar auf Gott beziehen. Es können nur Gelübde und zwar Opfergelübde gemeint sein, die immer bindend waren wie ein Eid und diesem gleich gerechnet wurden. 4 Mos. 30, 3. — Diesem Gebot entspricht auf der 2. Tafel, kein falsches Zeugnis gegen den Nächsten abzulegen. Der Parallelismus ist hier mehr ein äußerer, als ein innerer.

Das fünfte Gebot verlangt die Heiligung des Sabbattages und ist ein rein religiöses Gebot. In der Sabbatfeier soll nämlich der Israelit, der an diesem Tage mit allen Gliedern der Gemeinde nicht arbeiten, sondern nur genießen und seines Daseins froh werden soll, sich die Idee der göttlichen Vorsehung und Erhaltung zur Anschauung bringen. Im Sabbatjahre tritt diese Idee am deutlichsten hervor. Das Gebot enthält also die Forderung, sich immer wieder zu dem Glauben, zu der unmittelbaren Gewißheit zu erheben, daß der Mensch unabhängig von seinem Wollen und Wirken innerhalb der Natur und der ganzen Gemeinde durch Gott erhalten sei. Aus dieser religiösen Anschauung, die ich in der oben angeführten Schrift ausführlicher zu begründen gesucht, ergibt sich von selbst die praktische und sittliche Anwendung, daß der Mensch an seiner Selbsterhaltung nie verzweifeln und deshalb an fremdem Eigenthume sich nicht vergreifen dürfe. Daher entspricht dem Gebot der Sabbatfeier sehr gut auf der 2. Tafel das Gebot: Du sollst nicht stehlen! — Dieß Gebot ist übrigens wieder aus seiner Stelle gerückt.

Eine weitere Ausführung des letzten Gebotes sind die Worte: Du sollst nicht trachten nach deines Nächsten Haus, Weib, Knecht, Magd, Vieh u. s. w. Der böse Wille als solcher ist hier keineswegs ver-

boten; vgl. Matth. 5, 27—28. Jedenfalls sind die Worte eine bloße Erläuterung des Verbotes, die Ehe nicht zu brechen und nicht zu stehlen und können deshalb keineswegs als ein besonderes Gebot oder gar als zwei gefaßt werden.

Aus diesem Zusammenhange des Dekalogs, der hier in der Kürze angedeutet werden mußte, ergibt sich nun, daß wir wirklich noch die echten alten 10 Worte vor uns haben. Sie enthalten nichts, was nicht für den Anfang der jungen Gemeinde passte und aus diesem innern Grunde muß die Tradition, die sie dem Mose zuschreibt, unstreitig richtig sein. Sie enthalten mit wunderbarer Kürze und Reinheit die Grundzüge der rechtlichen, religiösen und sittlichen Volksgemeinde. Der rechtlichen Sphäre gehören folgende Bestimmungen an: 1) das Leben des Nebenmenschen nicht zu verletzen, die menschliche Persönlichkeit heilig zu halten. 2) Das Eigenthum Anderer zu achten. 3) Vor Gericht als Zeuge die Wahrheit zu sagen. Zu den religiösen Geboten gehören diese: 1) Den geistigen Gott zu ehren und zwar ausschließlich und bildlos. Diese Bestimmungen ergeben sich zwar von selbst aus dem Begriff der reinen Geistigkeit Gottes, weshalb sie hier zusammengefaßt sind. Allein sie sind von solcher Wichtigkeit für jene Zeit, daß sie nothwendig als besondere Gebote hervorgehoben werden mußten. 2) Die frommen Gelübde d. i. die Opfergelübde zu halten. 3) Den Sabbat zu feiern. Diese letzten beiden Gebote enthalten also die einfachen, urältesten Elemente des religiösen Kultus.

Die sittlichen Bestimmungen beziehen sich auf das Verhältnis der Kinder zu den Eltern und der Eltern zu einander. Sie heiligen die einfachsten Formen der menschlichen Gesellschaft, die Ehe und das Familienleben als die Grundlage des Staates und jeder anderen Vereinigung. Zu den sittlichen Geboten könnten wir auch das ziehen, vor Gericht die Wahrheit zu sagen. Indes gehört diese Forderung noch mehr der Sphäre des Rechtes an; denn sie verlangt noch nicht, überhaupt immer die Wahrheit zu reden, sondern beschränkt dieß auf die wichtigsten Fälle, auf das Zeugenverhör.

Diese Grundgedanken setzen übrigens offenbar noch weitere Bestimmungen voraus oder riefen sie hervor, die wir mit demselben Rechte wie den Dekalog auf die mosaische Zeit zurückführen dürfen, auch wenn sie erst weit später schriftlich aufgezeichnet wurden.

2. Die ältesten Lieder.

Die beiden großen poetischen Stücke, das Lied und der Segen Mose's, im 5 B. Mos. 32—33, gehören einer weit späteren Zeit an und sind nur im Namen Mose's gedichtet. Indes haben wir noch drei kleinere Lieder, kurze Gebete, die so einfach und alterthümlich klingen, daß sie unbedenklich der Urzeit der israelitischen Gemeinde und zwar dem Mose selbst, als dem Gründer derselben, zugeschrieben werden können. Zunächst das Gebet beim Aufbruch der Bundeslade, 4 Mos. 10, 35.

Die heilige Lade oder die Lade des göttlichen Bundes enthielt den Dekalog und wurde wie eine Art Panier vor dem Zuge des Volkes hergetragen. Sie hatte, wie der Spruch zeigt, eine wesentlich kriegerische Bedeutung. Auch aus späteren Urkunden wißen wir, daß sie mit in die Schlacht genommen wurde. 1 Sam. 4, 3 ff. vgl. Psalm 24, 7—10. Sobald nun das Volk in der Wüste mit der Bundeslade aufbrach, sprach Mose:

„Steh auf, o Herr,
Daß sich zerstreuen deine Feinde
Und daß entfliehen, die dich haßen
Hinweg vor dir!"

Wollen wir die Binnen- und Endreime, die hier sich finden, ausdrücken, so können wir die Worte etwa so wiedergeben:

Steh auf, o Herr,
Daß fortziehn, die keine Freunde
Und fortfliehn deine Feinde
Vor dir und der Gemeinde!

Zum nähern Verständnis dieses uralten Schlachtliedes ist zu beachten, daß die Bundeslade die unmittelbare Gegenwart Gottes für die Gemeinde darstellt und deshalb in den Büchern Samuels geradezu die Lade Jahves oder Gottes genannt wird. Es ist darin die Umbildung eines kleinen tragbaren Nomadeutempels mit einem Gottesbilde, wie wir solche heilige Laden auch bei andern Semiten z. B. bei den Karthagern finden, nicht zu verkennen. Nur anstatt des Bildes füllte jetzt das Gesetz, das Sittengesetz die Stelle des unsichtbaren Gottes aus.

Diesem Ursprung der Bundeslade gemäß erklärt es sich leicht, wie man fortwährend abergläubische Vorstellungen damit verband; denn man glaubte, wer sie anrühre oder nur ansehe, müße augenblicklich sterben, wie, wer nach alter Vorstellung die Gottheit sieht (vgl. 1 Sam. 4, 6 f.) Auch nach unserm Spruche erscheint Gott selbst in dieser Lade als un-

mittelbar gegenwärtig; allein nach der Ansicht Mose's konnte nur eine geistige Gegenwart gemeint sein. Sinnig und geistvoll ist aber gewiß diese Umbildung eines heidnischen Gottesbildes zu einer geistigen, ethischen Anschauung.

Ein zweites ebenso einfaches Gebet sprach Mose, sobald die Bundeslade zurückgebracht wurde und ruhte, nämlich:

Führ' heim, o Herr,
Die Tausende
Von den Stämmen
Israels!

4 Mos. 10, 36. Die Gotteslade bildet den Mittelpunkt der Gemeinde, das Panier, um das sie sich schaart und das die Stämme in die Schlacht führt und wieder heimgeleitet. Ein späteres Lied, das bei derselben Gelegenheit gesungen wurde, haben wir Psalm 24, 7—10.

Eine allgemeinere Bedeutung hat der Segensspruch, der über die Gemeinde gesprochen werden sollte und ebenfalls auf Mose zurückgeführt wird. 4 Mos. 6, 24—26. Er besteht aus zwei kleinen Strophen:

Der Herr segne dich
Und behüte dich!
Der Herr laße leuchten
Sein Antlitz dir und sei dir gnädig!

Es erhebe der Herr
Sein Antlitz zu dir
Und gebe dir
Den Frieden!

Neben Mose erscheint noch seine Schwester Mirjam als begeisterte Dichterin und Sängerin. 2 Mos. 15, 20 f. Hier heißt es: „Da nahm Mirjam, die Prophetin, die Schwester Ahrons, die Pauke in ihre Hand und es zogen alle Frauen hinter ihr her mit Pauken und Reigentänzen. Und Mirjam sang ihnen zu:

Singet dem Herrn,
Weil er hoch und hehr:
Rosse und Wagen
Warf er ins Meer!"

Dieß kurze flüchtige Lied scheint echt zu sein und bestätigt die Annahme, daß der Erzählung vom Durchzuge durchs rothe Meer ein historisches Faktum, ein außerordentliches Naturereignis, das die hindurchziehenden Israeliten begünstigte, den nachsetzenden Ägyptern aber zum Nachtheil ausschlug, zu Grunde liegt. Das große Triumphlied 2 Mos. 15, 1—18,

das am Passafeste gesungen wurde, gehört entschieden einer späteren Zeit an; denn es setzt die Eroberung Palästina's voraus. Jenes Liedchen aber, das ursprünglich keinen größeren Umfang hatte, als diese kurzen vier Zeilen, bildete den Anfang und die Grundlage des späteren Festliedes.

Außer den angeführten Liedern, die einen wesentlich religiösen Charakter haben, sind uns auch noch aus den frühsten Zeiten ein paar Proben von rein weltlicher, volksthümlicher Dichtung erhalten. Sie haben um so größeres Interesse für uns, als sie klar beweisen, daß der hebräische Volksgeist keineswegs bloß religiöse Poesie erzeugt hat: ein Satz, der durch zahlreiche andere Beispiele noch bestimmter erwiesen werden wird. Hieher gehört zunächst

das Lied des Lamech.
(1 Mos. 4, 23—24).

Es ist ein rein weltliches Volkslied, worin jene unheimliche Heldenkraft, jene blutdürstende Rachsucht gefeiert wird, die wir namentlich auch in den altarabischen Heldenliedern der Hamâsa so häufig antreffen. Lamech, der Vater des Tubal-Kain, freut sich darüber, daß dieser sein Sohn Werkzeuge von Eisen und Erz, die zugleich als Mordwaffen dienen sollen, erfunden hat. Denn er fühlt sich dadurch in den Stand gesetzt, jede Beleidigung und Verletzung sofort mit dem Tode zu erwidern. Er will Vater und Sohn nicht verschonen. Sollte er dafür einmal erschlagen werden, so hat nun ja sein Sohn die furchtbaren Werkzeuge, um ihm die vollständigste Rache zu verschaffen. — Der Spruch über Kains Rache 1 Mos. 4, 15 stammt gewiß erst aus diesem alten Liede. (Der Name Kain bedeutet Lanze und Tubal-Kain wahrscheinlich: Sohn der Lanze, des Kriegs.) Wenn dem Urvater Kain nur siebenfache Rache verheißen wurde, so liegt der Grund eben darin, daß seine Kinder noch keine Eisenwaffen hatten wie der Sohn des Lamech.

Das Lied ist vollständig erhalten und besteht aus 12 Verszeilen, von denen immer vier näher zusammengehören und eine Stufe oder kleine Strophe bilden. Außerdem zeigt dieß Liedchen den strengsten Parallelismus und das schönste äußere Ebenmaß; dazu hat es Assonanzen und den Reim, der ursprünglich in der hebräischen Volksdichtung vielfach vorkommt und nur von tauben Ohren nicht vernommen wird. In treuer Nachbildung lautet das Lied:

Ada und Zilla,
Vernehmt meine Stimme!

Ihr Weiber Lamechs,
Hört an mein Reden!
Gewiß tödt' ich Jeden,[1])
Der mich mag befehden,
Den Mann für die Wunde,
Den Sohn für den Schlag.
Denn ist Kains Rache
Eine siebenfache,
So die Lamechs eine sieben
Und siebzigfache.

Das Lied kann ohne Schwierigkeit den Zeiten des nomadischen Wanderlebens in der Wüste angehören. Es athmet noch ganz die wilde, ungebändigte Kraft der verwandten Wüstensöhne, der alten Araber und der heutigen Beduinen. Friedlicher dagegen klingt das kleine

Brunnenlied.
(4 B. Mos. 21. 17—18.)

Steig auf, o Brunnen,
Singet ihm zu!
Du Brunnen, den da haben
Die Fürsten gegraben,
Den da gebohrt
Die Edlen des Volks
Mit dem Scepter
Und ihren Stäben.

Es ist dieß ebenfalls ein weltliches Volkslied, das offenbar beim Waßerschöpfen, dem Hauptgeschäft der Mädchen, gesungen wurde. Es ist mehrfach gereimt und hat einen leichten, sehr singbaren Rhythmus. Nach der vorhergehenden Erzählung wurde dieser Brunnen, im Gebiete Moabs gelegen, erst damals aufgefunden. Das Lied nennt aber nicht Mosen, sondern überhaupt die Fürsten und Edlen des Volkes als diejenigen, welche den Brunnen anlegten, oder vielmehr die Israeliten dahin führten. Denn der bildliche, dichterische Ausdruck, daß die Fürsten mit dem Scepter, mit ihren Herrscherstäben diesen Brunnen gegraben und gebohrt, bedeutet in einfacher Prosa nichts weiter als dieß, daß das Volk unter Anführung seiner Stammfürsten zu diesem waßerreichen Lagerplatze gelangte. — Denselben Sinn hat auch nach alter kühner

1) Unrichtig versteht man das Verbum allgemein von der Vergangenheit, von einer wirklich vollbrachten That: ich habe getödtet. Allein Lamech droht bloß. Das Perfekt steht auf echt hebr. Weise vor der festen Willenserklärung, wo wir das Futurum oder Präsens setzen müßen.

Dichtersprache die Erzählung, wie der Feldherrnstab Mose's Waßer aus dem Felsen schlägt, als das Volk dürstet. 2 Mos. 16. 4 Mos. 11. K. 20, 1—13. — Die Prosa späterer Jahrhunderte hat solche phantasievolle Dichterbilder häufig nicht mehr verstanden und eigentlich gefaßt, wie wir später noch öfter Gelegenheit haben werden, zu zeigen.

Noch näher als das Brunnenlied führt uns an die Gränze Palästina's das Siegeslied über den Fall von Hesbon. 4 Mos. 21, 27—30. Es besteht aus zwei sich entsprechenden, gleichmäßigen Strophen und hat den durchgehenden Reim auf ôn. — Zum nähern Verständnis dieses historischen Liedes ist folgendes zu bemerken:

Die Israeliten baten um freien Durchzug durch das Gebiet von Moab, um in Palästina eindringen zu können. Der König Sichon schlug es ab und zog ihnen mit einem Kriegsheere entgegen, ward aber geschlagen und sein Land erobert. — Nun hatte Sichon selbst, der ein Amoriter war, das Land Moab erst kürzlich den Moabitern wieder entrißen; denn die Amoriter waren die Urbewohner und die frühern Besitzer desselben. Jetzt wurde das Land zum zweiten Male erobert und zwar von den Israeliten. Sie besetzten es und siedelten hier sich zuerst an, besonders der Stamm Ruben, der auch die zerstörte Hauptstadt Hesbon wieder aufbaute. vgl. 4 Mos. 21, 25. Dieser Ort mit seiner wunderschönen Lage war überhaupt ein wichtiger Punkt und beherrschte das ganze Gebiet. Deshalb ist auch die Aufforderung im Liede, Hesbon wieder aufzubauen, nicht ironisch zu verstehen, wie Ewald will, sondern ist ganz eigentlich und ernstlich gemeint. Sie ergeht an die Israeliten.

a) Kommet nach Hesbon! es werde gebaut,
Und hergestellt werde die Stadt des Sichon!
Denn von Hesbon gieng Feuer aus,
Aus der Veste des Sichon eine Flamme,
Die hat verzehret Ar=Moab,
Das da beherrscht die Höhen des Arnon.

b) Wehe dir, o Moab!
Verloren bist du, Kamos=Volk!
Seine Söhne gab er preis als Fliehende,
Und seine Töchter als Gefangne
Dem Amoriter=König, dem Sichon!
Verloren ist Hesbon bis Dibon.

„Volk des Kamos" heißen die Moabiter nach der Hauptgottheit des Landes und Volkes, wie die Israeliten „das Volk Jahve's" genannt werden. Übrigens ist Kamos eine besondere Form des guten, segnenden

Naturgottes, dessen allgemeinster Name sonst Baal ist. Dieß geht aus Richt. 11, 24 deutlich hervor. Vgl. 2 Kön. 23, 13.

Das Lied enthält nackte, nüchterne Wirklichkeit, ohne Schwung und dichterische Färbung, wie wir uns überhaupt die ältesten erzählenden Volkslieder vorstellen müßen. — In der Überschrift wird das Lied bestimmten Dichtern und Sängern beigelegt, die es vortrugen und verbreiteten. Sie werden Möschelim genannt, d. i. weltliche Dichter, Volksdichter, eigentlich Gleichnisdichter, Spruchdichter im weitesten Sinne. Auch im spätern Hebräisch bezeichnet מְשָׁלוֹת weltliche Dichtung. Dabei hat schon Måschål oft die Nebenbedeutung eines spottenden Liedes und dieser Begriff spielt auch wohl in Moschelim mit herein. Jedenfalls enthält die zweite Strophe einen bitteren Hohn, den nämlich, daß der Besieger Moabs, dessen Thaten kurz geschildert werden, nun selbst besiegt worden ist.

Diese ältesten Lieder, welche die ersten glücklichen Siege und Eroberungen der Hebräer unter Mose und Josua besangen, bildeten später eine besondere Sammlung, die vom Verfaßer der Grundschrift des Pentateuchs einmal citirt wird. Es ist das Buch der Kriege Jahves, woraus er einen abgerißnen Satz, der einen hebräischen Lagerplatz beschreibt, anführt.[1]) Man muß ein Verbum ergänzen, etwa: wir besetzten —

„Waheb und Sufa
Und die Arnonthäler,
Und das Bett der Thäler,
Welches sich dehnt
Nach dem Sitze von Ar,
Und sich lehnt an Moabs Gränze."

Die Sprache dieses Bruchstücks ist eigen und alt; der Charakter aber trocken realistisch wie das Sieglied über den Fall von Hesbon, das wohl in derselben Quelle stand. Kriege Jahves sind übrigens alle Kämpfe Israels gegen die Nationalfeinde und sind immer zugleich heilige Kriege. Vgl. 1 Sam. 25, 28.

Einen kurzen kriegerischen Ausruf finden wir im 2 B. Mos. 17, 16. Er gelobt ewige Feindschaft den Amalekitern, einem mächtigen, altarabischen Stamme, der südlich von Palästina, im peträischen Arabien bis Ägypten hin seine Wohnsitze hatte und auch in Palästina sich angesiedelt haben muß. 4 Mos. 13, 29. 14, 43, 45.

---

1) Vgl. 4 Mos. 21, 14.

Die Hand sei am Panier des Herrn![1])
Indem Krieg hat der Herr
Wider Amalek
Von Geschlecht zu Geschlecht.

Der Spruch klingt uralt und könnte aus den frühesten Zeiten, wo Israel mit Amalek hart zusammenstieß, sich erhalten haben, ohne daß er gerade der mosaischen Zeit angehören müßte. Denn die Kriege mit den arabischen Wanderstämmen und namentlich mit den Amalekitern dauerten Jahrhunderte lang. Der Schluß jenes Spruches setzt auch offenbar eine längere Erfahrung, eine sehr erbitterte Feindschaft beider Volksstämme voraus, die erst allmählig einen solchen Grad erreichen konnte.

B) Die Zeit Josua's.

Noch dürftiger als diese dichterischen Überreste aus der mosaischen Zeit sind die poetischen Anklänge, die sich aus der Periode Josua's, aus der Zeit der ersten Eroberung und Ansiedelung im eigentlichen Palästina erhalten haben. Unstreitig lieferten die Wanderzüge unter Mose, die ersten glücklichen Heldenthaten unter Josua und den folgenden Richtern einen reichen poetischen Stoff, der in kurzen, kernhaften Liedern, in romanzenartigen Gesängen von Mund zu Munde gieng und erst allmählig, als bereits ganz andere Verhältnisse sich gebildet hatten, in der Erinnerung des Volkes erlosch. Indes haben sich einzelne Trümmer auch aus dieser Periode erhalten, aber entstellt durch spätere prosaische Auffaßungen.

So ist es unstreitig eine alte dichterische Vorstellung, daß, wenn Josua nur Sturm blasen ließ, die Mauern der Städte ihm nicht widerstehen konnten. Ein kurzer Spruch drückte dieß aus, vielleicht bloß mit Bezug auf Jericho. Der spätere Erzähler aber faßte dieß prosaisch und eigentlich, als ob die Mauern Jericho's wirklich durch den Schall der Posaunen und durch das Kriegsgeschrei des Volkes zusammengesunken seien. Jos. 6, 20.

Auf einem ähnlichen Misverständnisse beruht wohl das Wunder von den Hagelsteinen, die fast ein ganzes feindliches Heer erschlagen. Jos. 10, 11. In dichterischer Rede erscheint auch sonst der Hagel als

---

1) Wie der vorhergehende 15. Vers deutlich zeigt, ist nês zu lesen für kês und der nie richtig verstandene Satz als Ausruf zu faßen: die Hand am Paniere des Herrn! d. i. sie erhebe, halte es! und dann folgt ein erklärender Zustandssatz.

eine göttliche Waffe. Jes. 30, 30. Hiob 38, 22—23. Ps. 69, 14—15. Wie noch im Deboraliede die Sterne vom Himmel mitkämpfen für Israel, so verhelfen auch dem Josua himmlische Waffen zu seinen Siegen. Diese Vorstellung enthielt ein altes Lied, das jetzt in eine prosaische Erzählung sich aufgelöst hat.

Dagegen hat sich Jos. 10, 12 f. ein altdichterischer Spruch auch der Form nach erhalten. Es wird dabei zugleich die Quelle, aus der er genommen ist, citirt, nämlich „das Buch des Braven," eine Sammlung von Nationalgesängen der älteren wie der späteren Zeit; denn nach 2 Sam. 1, 18 stand auch das Trauerlied Davids über den Fall Sauls und Jonatans darin. Jener Spruch lautet:

„O Sonne, steh still
Zu Gibeon,
Und du Mond im Thale
Ajalon!"

Da stand still die Sonne
Und der Mond blieb stehn,
Bis das Volk sich gerächt
An seinen Feinden.

Die ursprüngliche poetische Anschauung ist hier noch deutlich genug. Vor der Entscheidung der Schlacht gegen die Amoriter läßt der Dichter den Josua den Ausruf thun, daß die Sonne zögern möge, bis der Sieg entschieden sei; denn die Nacht machte dem Kampfe ein Ende. Und wirklich siegten die Israeliten noch vor Sonnenuntergang, wie die zweite kleine Strophe mit Beibehaltung des Bildes hervorhebt. Dabei mußte die ganze Natur diesem göttlichen Helden gehorchen und sein Heer in seiner Siegeslaufbahn unterstützen. Die Sonne gieng nicht unter und der Mond nicht auf, bis Israel Rache an seinen Feinden genommen. Ähnliche Bilder sind Richt. 5, 20. Habak. 3, 11. Eine entgegengesetzte poetische Anschauung findet sich Amos 8, 9, wonach die Sonne zur Zeit des großen Gerichts schon am Mittag untergehen und die Erde verfinstern soll. Auch Göthe, in den römischen Elegien, ruft die Sonne an und wünscht:

„Einem Dichter zu Liebe verkürze die herrlichen Stunden!"

— Ganz dieselbe Vorstellung wie im Buch Josua trifft man auch bei den klassischen Dichtern. So betet Agamemnon in der Ilias 2, 412 f.:

„Nicht, o Zeus, laß sinken die Sonn' und das Dunkel heraufziehn,
Eh' ich hinab von der Höhe gestürzt des Priamos Wohnung."

Vgl. Odyss. 23, 241 f. Der spätere Erzähler deutet jene dichterische und

schöne Anschauung nun so um, als ob die Sonne wirklich fast einen ganzen Tag lang mitten am Mittel still gestanden sei.[1]) Vielleicht hatte auch schon die Volkssage dieß Wunder, welches später in der Geschichte des menschlichen Denkens und Erkennens eine tragische Rolle gespielt hat, so prosaisch ausgebildet. Als Galilei († 1638) das Gesetz der Erdbewegung gegen diesen biblischen Ausspruch geltend machte, wurde er gezwungen, den Umlauf der Erde um die Sonne abzuschwören und die Bewegung der Sonne anzuerkennen. Indes haben die Naturwißenschaften sich längst von allen kindlichen, idealen und poetischen Vorstellungen der Bibel emancipirt und seit 1809 ist es in den Schulen aller Konfessionen erlaubt, zu lehren, daß sich die Erde um die Sonne dreht. —

Von dem Eintritte der Hebräer in das gelobte Land oder von Josua an folgt ein Zeitraum von mehr als 200 Jahren, aus welchem uns auch nicht das kleinste poetische Erzeugnis überliefert worden ist. Daß der Quell der Dichtung in dem neuen schönen Lande versiegt sei, ist an sich schon nicht glaublich. Ist doch der semitische und besonders der hebräische Volksgeist von Haus aus schon poetisch gestimmt: leicht erregbar zu Liebe und Haß, voll glühender Phantasie, voll tiefen Nationalgefühls, stolz, freiheitsliebend und zu Abenteuern geneigt. Dazu das damalige unstäte Leben, welches noch halb nomadisch, zwischen Ackerbau und Viehzucht getheilt war und an sich schon einen hohen poetischen Reiz gewährte. Den mannigfaltigsten Stoff aber lieferten unstreitig die Wechselfälle der langen Fehden, welche die Stämme theils gegen die kananitischen Völkerschaften, theils gegen die eigenen Stammesgenoßen zu bestehen hatten. Solche kriegerische Zustände sind der Poesie weit eher günstig, als hinderlich, wie dieß namentlich die Geschichte der älteren arabischen Dichtung zeigt.

Neben den Thaten einzelner Helden und ganzer Stämme wurden aber gewiß schon in den ältesten Zeiten auch die Schönen des Landes in Liedern gefeiert, so wie umgekehrt hauptsächlich der weibliche Theil es war, der die Heldenthaten der Männer besang und durch Tanz und Musik verherrlichte. Dabei war zwischen religiöser und weltlicher Musik, zwischen einem volksthümlichen und kirchlichen Tanze noch kein Unter-

---

1) Parallelen zu solchen Misverständnissen, die nur den Buchstaben, nicht den Geist der Worte zu faßen vermögen, könnte man schaarenweise aus den Erklärern des Korân und der Hamâsa und namentlich auch aus den indischen Auslegern der Veda-Hymnen anführen. Sie bilden sehr oft die Grundlage der wunderlichsten und abgeschmacktesten Sagen.

schied. Von beiden liegen einige Proben vor, die uns die volksthümliche Art dieser ältesten Lieder am besten veranschaulichen können. So singt Mirjam 2 Mos. 15, 20 f. zunächst den übrigen Weibern das kurze Lied über das große Ereignis im rothen Meere vor und begleitet ihren Gesang mit der Handpauke und mit tanzender Bewegung. Der Chor der Weiber wird es nachgesungen haben, indem er, wie noch die heutigen Araber, dieselbe kleine Strophe wohl 50 und mehrmals wirderholte:

Singet dem Herrn,
Weil er hoch und hehr!
Rosse und Wagen
Warf er ins Meer!

Ein eigentliches kleines Heldenlied der Weiber finden wir 1 Sam. 18, 8. Es stammt zwar aus der Zeit des ersten Königs, hat aber offenbar noch ganz die alterälteste und einfachste Weise des Volksgesangs. Die Weiber aus allen Städten, heißt es hier, zogen nach dem Siege Davids über Goliat mit Musik und Reigentanz dem König Saul entgegen und sangen:

Saul erschlug
Seine tausend Mann,
David aber
Zehntausend dann.

Auch im hebräischen Texte ist das Liedchen gereimt. — Ein Beispiel, wie die frühste Poesie der Hebräer auch schon in die gewöhnlichen friedlichen Geschäfte des Lebens drang und diese erheiterte und verklärte, zeigt das kleine reizende Brunnenlied, das S. 50 mitgetheilt worden ist.

Zu hundert ähnlichen Liedern bot das Leben in Palästina den schönsten Stoff. Jene Freudengesänge aber bei der Ernte, (Jes. 9, 3. Psalm 4, 8) die Lieder der Hirten bei ihren Heerden, der Jäger auf der Jagd, die wildfröhlichen Gesänge beim Wein, bei Festgelagen, welche die strengen Propheten noch in späterer Zeit zu rügen hatten, (Amos 6, 5 f. Jes. 5, 11 f.) sie alle sind verhallt in der Zeit und haben keine Aufzeichnung gefunden. Allein läugnen wird Niemand, daß derartige Volkslieder wirklich vorhanden waren und Alt und Jung entzückten. In Bezug auf Wein- und Liebeslieder läßt sich dieß noch etwas bestimmter erweisen.

Zunächst bildet der Wein ein Hauptprodukt Palästina's und muß mit der Poesie, die in seinem Genuße liegt, den alten Hebräern früh lieb und wert geworden sein und hat selbst nicht wenig zu ihrer geselligen Kultivirung beigetragen. War doch gleich das erste Erzeugnis, welches die Kundschafter Mose's aus der Gegend von Hebron mitbrachten, jene Riesentraube, die zwei Leute an einer Stange tragen mußten,

4 Mos. 13, so daß später Israel selbst gern unter dem Bilde eines Weinstocks vorgestellt wurde. (Jes. 3, 14. 5, 1—7. Psalm 80.) Auch auf den makkabäischen Münzen erscheint eine Traube als Symbol Palästina's. Es ist ein durchaus poetisches Gewächs. Zur Bezeichnung behaglichen Glücks und eines seligen ungestörten Friedens wußte der Hebräer kein schöneres Bild, als dieß: unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen; Micha 4, 4. 1 Kön. 4, 25. Von der erheiternden Wirkung aber, die der Wein auf das menschliche Herz ausübt, spricht schon die alte Fabel Jotams und rühmt es ihm nach, daß er Götter und Menschen erfreue. Richt. 9, 13. vgl. Ps. 104, 15. Sprw. 31, 6. In der messianischen Zeit sollen die Berge von Most überfließen, wie Joel 4, 18 verheißt; und ein noch älterer Dichter hebt an dem Stamm Juda die tiefdunkelen Augen, die vom reichlichen Genuß des Weines herkommen, hervor, und zwar nicht als Tadel, sondern als Lob. 1 B. Mos. 49, 12. Später wird die Ansicht prosaischer, indem dem Übermaß gesteuert werden muß. So schilt Jesaja die Männer:

Die da Helden sind im Weintrinken
Und Kraftmänner, um Süßwein zu mischen!
Die da früh aufstehn am Morgen,
Dem Süßwein nachjagend,
Die da spät hinsitzen in die Dämmerung,
Vom Wein durchglüht,
Und bei Cither und Harfe,
Bei Flöte und Pauke
Ihr Trinkgelage halten.

Vgl. Jes. 5, 11, 12, 22. Die späteren Spruchdichter sind noch bedenklicher und wißen dem Wein allerlei Schlimmes nachzusagen. Im Exile beklagt sich Ps. 69, 12 f. ein frommer Israelit über die Spottlieder, die man beim Wein auf ihn singt; und Sprw. 20, 1 heißt es:

Der Wein ist ein Spötter,
Ein Aufbrauser der Meth:
Und wer darin schwärmt,
Der ist nicht weise.

Ebenso Sprw. 23, 31—33:

Schau den Wein nicht an,
Wie so röthlich er scheint!
Wie er perlt im Becher
Und grad hinunter schleicht!

Am End' wird er stechen
Wie eine Schlange,
Und verwunden
Wie ein Basilisk.

Dann blickt dein Auge
Nach Buhlerinnen,
Und es redet dein Herz
Verkehrte Dinge.

Schon der fromme Urvater Noah, der die ersten Weinberge anlegte und den ersten Wein trank, — ähnlich wie bei den Ägyptern Osiris und bei den Griechen Dionysos als Erfinder des Weinbaues gelten, — mußte die gefährliche Seite dieses Getränkes an sich erfahren und bekam einen heillosen Rausch davon. 1 Mos. 9, 20 ff. Hatten nun die Hebräer auch kein so humoristisches Lied über den „Vater Noah" wie wir Deutschen, und dürfen wir selbst den gereimten Spruch über Noah[1]) 1 Mos. 5, 28 wohl nicht mit ältern Auslegern geradezu auf den Anbau des Weines beziehen, so mögen sie doch seine Verdienste um das edle Gewächs wohl ebenfalls im fröhlichen Kreise bei vollen Bechern besungen haben. — Indes die eigentliche Poesie, die im Weine liegt, verschwindet bei dem Unglück der Nation immer mehr, obwohl die herzerheiternde Wirkung desselben noch immer hervorgehoben wird. So ist es gut und human gemeint, wenn die Regenten vom Genuß des Weines abgeraten werden, allein der Gedanke ist auch prosaisch und nüchtern. Sprw. 31, 4—7:

Nicht Könige, o Lemoel,
Nicht Könige dürfen Wein trinken,
Noch auch Fürsten
Berauschend Getränk:

Damit er nicht trinkend
Das Gesetz vergeße,
Und verkehre das Recht
Aller Leidens-Söhne.

Gebt starkes Getränk
Dem zu Grunde Gehenden,
Und den Wein
Dem Herzbetrübten!

Auf daß er trinkend
Seiner Armut vergeße,
Und seiner Mühsal
Nicht ferner gedenke.

Charakteristisch ist der Gedanke, den der nachexilische Prophet Haggai 1, 6 ausspricht, daß nämlich zur Strafe der Wein seine Wirkung versagt und den Menschen das trockene, nüchterne Bewußtsein des Alltaglebens läßt:

Ihr eßet, doch nicht zur Sättigung,
Ihr trinket und werdet nicht trunkselig.

---

1) Der Ausspruch wird dem Lamech, dem Vater Noahs in den Mund gelegt, indem er den Namen des Sohnes mit nicham, trösten, etymologisch kombinirt:

„Der wird uns trösten
Ueber unser Thun,
Ueber die Müh unsrer Hand
Und über das Land,
Welchem der Herr
Den Fluch gesandt."

Der ernste Prediger aber, der um 300 vor Chr. schrieb, und in Allem ein Haar findet, ermahnt doch 9, 7:

Wohlauf denn, genieße mit Freuden dein Brod,
Und trink deinen Wein mit fröhlichem Herzen!

Ebenso sagt hundert Jahr später noch Sirach 31, 33 f.:

Was für ein Leben
Wenn der Wein gebricht!
Er ist ja den Menschen
Zur Freude geschaffen.

Freude des Herzens
Und Wonne der Seele
Ist der Wein zu rechter Zeit
Zur Genüge getrunken.

Wer möchte läugnen, daß wir hier nicht noch Anklänge echter alter Weinlieder vor uns hätten, zumal Sirach es nicht genug hervorheben kann, wie lieblich Musik und Saitenspiel beim Weingelage sei. K. 32, 7 ff. 40, 20. Daneben aber findet sich die dringende Mahnung zur Mäßigkeit. — Endlich, um dieß Kapitel abzuschließen, stehe hier noch aus dem Neuen Testamente die rein medicinische Anmahnung zum Weintrinken, im 1. Brief an Timotheus, 5, 6:

„Trinke nicht (bloßes) Waßer, sondern genieße ein wenig Weins, um deines Magens und deiner häufigen Mattigkeit willen." Indes ist der Stoff und Gegenstand so unverwüstlich poetisch, daß man selbst aus diesem prosaischen Recepte noch ein gutes und heitres Weinlied hat machen können.

Neben der innigen Freude am Wein, die sich durch das ganze hebräische Volksleben hindurchzieht, zeigt sich auch schon früh eine religiöse Opposition dagegen, die einer kurzen Erklärung bedarf. Die Nasiräer nämlich, die älteste Sekte in der Richterperiode, enthielten sich des Weins und alles dessen, was vom Weinstock kommt. Liegt auch im Allgemeinen darin wohl ein gewißer Kampf, eine geistige Erhebung über das Natürliche, wie sie das ethische Princip der hebräischen Religion verlangte, so erklärt sich doch diese Enthaltsamkeit zunächst wohl nur daraus, daß sie einen Gegensatz zum kananitischen Kultus des Baal und der Astarte bildete, wobei Wein und Trauben, besonders Traubenkuchen genoßen wurden.[1]) Aus jenem Kultus, dem ein großer Theil des hebräischen Volkes bis zum Exile hin ergeben war, stammt auch unstreitig der alte Ausspruch, daß der Wein Götter und Menschen erfreue. Die Lieder

1) Richter 9, 27. Hosea 3, 1.

aber, welche man bei diesen Götterfesten sang, fanden ganz natürlich kein Unterkommen in den spätern ethischen Schriften des Volkes, obwohl sie für uns dasselbe Interesse, wo nicht ein noch größeres haben dürften, als z. B. die Naturhymnen der Inder. — Jene Enthaltung vom Genuß des Weins zeugt übrigens von einer sehr abstrakten, einseitigen Auffaßung des hebräischen Religionsprincips, das die Natur durchaus nicht vernichten will, weshalb auch das Volk öfters die Nasiräer zwang, ihr Gelübde zu brechen und Wein zu trinken.[1]) — Indes auch abgesehen von jenem Naturkultus gab der Wein auch dem Verehrer Jahves Stoff genug zu unverfänglichen Liedern, die jedoch am leichtesten in Vergeßenheit gerieten, da sie bei jedem Anlaß durch frische ersetzt werden konnten.

Das zweite unsterbliche Thema der Lyrik aller Völker ist neben dem Wein die Liebe. Aus dieser Sphäre hat das hebräische Volk uns zum Glück ein so einziges und so vollendetes Denkmal im Hohenliede hinterlaßen, daß wir darnach an dem Vorhandensein einer rein weltlich nationalen Poesie neben der streng religiösen nicht mehr zweifeln dürfen. Wir werden dieß später genauer sehen. Es ist aber von Interesse, die Spuren dieser weltlichen Liebeslyrik so weit als möglich zu verfolgen, wobei wir denn zunächst die Stellung des Weibes überhaupt berücksichtigen müßen.

Man darf die Lage der Frauen des heutigen Morgenlandes nicht mit ihrer Stellung im Alterthum verwechseln. Erscheinen die jetzigen orientalischen Frauen als äußerst beschränkt und gedrückt, so sind sie selbst auch in einer Weise entartet, träg, üppig und genußsüchtig, wie sie es früher nicht waren. Außerdem gilt dieß nur von den Städterinnen. Bei den Beduinen der arabischen Wüste, die das altpatriarchalische Nomadenleben mit allen Vorzügen und Fehlern noch immer fortführen und uns das entsprechendste Bild des althebräischen Volkslebens geben können, nehmen die Frauen noch immer eine ziemlich freie und ehrenvolle Stellung ein. Sie sind äußerst thätig und besorgen alle Hausgeschäfte. Die Ehe wird sehr treu gehalten, obwohl der Mann sich mit großer Leichtigkeit scheiden und eine andre heiraten kann. Aber auch der erbittertste Feind, wenn er ein Lager ausplündert, behandelt mit großer Achtung das weibliche Geschlecht und verletzt niemals die Ehre. Müßen die Frauen, was sehr selten vorkommt, ihre Schmucksachen hergeben, so werden sie genötigt, sie sich selbst abzunehmen, während der Räuber in

1) Vgl. Amos 2, 12.

einiger Entfernung ihnen den Rücken zuwendet. Dieser kleine Zug ist charakteristisch genug.

Ebenso war die Lage der Hebräerinnen nichts weniger, als eine gedrückte und unwürdige. Das ganze Hauswesen, Weben, Kleidermachen, Kochen, Backen, Waßerschöpfen u. s. f. lag ihnen ob, wobei sie im Allgemeinen unverschleiert umhergiengen und die Gesellschaft der Männer nicht meiden durften. 1 Mos. 12, 14. 24, 11. Die jungen Mädchen wurden auch bei den Heerden beschäftigt. 1 Mos. 29, 9. 2 Mos. 2, 16. 1 Sam. 9, 11. — Außerdem nahmen sie Theil an den öffentlichen Volksfesten und verherrlichten diese durch Gesang, Tanz und Musik. 1 Sam. 18, 6. Richt. 11, 34. 21, 21. 1 Sam. 10, 5. Sie erscheinen auch als Dichterinnen wie Mirjam und Debora und nehmen selbst an politischen Unternehmungen des Volkes Theil, wie besonders das Beispiel der Debora zeigt.

Die Grundansicht der Hebräer über das weibliche Geschlecht im Verhältnis zum Manne ist am schönsten und deutlichsten in der zweiten Schöpfungssage 1 Mos. 2, 21 ff. ausgesprochen. Ist diese Erzählung auch der Form nach erst im 8. Jahrh. vor Chr. niedergeschrieben, so ist der Stoff und Inhalt doch uralt. Danach ist das Weib aus der Rippe des Mannes geschaffen. Diese oft belachte und bespöttelte — weil nicht verstandene Sage, gieng wohl aus folgender Anschauung hervor: Der Mann in seiner vollen Kraft, in seinem Mute und seiner stolzen Selbstsucht würde sich selbst genug sein, wenn nicht sein Herz eine Ergänzung, eine Vervollständigung seines eigenen Wesens durch das Weib bedürfte. Denn Mann und Weib zusammen bilden erst den *ganzen* Menschen; jede Seite für sich ist unvollständig und unvollkommen. Diese Anschauung wird nun sinnlich und bildlich so ausgedrückt, als ob durch die Schöpfung des Weibes in der Brust des Mannes eine Lücke, eine Leere entstanden sei, die nicht eher ausgefüllt werde, als bis er das ihm entsprechende „Rippchen“ gefunden. Ebenso erreicht aber auch das Weib erst durch die völlige Hingabe an den Mann ihre Bestimmung und ihre volle Befriedigung und löset deshalb jedes andere Band, sobald sie das Band der Liebe knüpft, wie es vom Manne heißt, daß er Vater und Mutter verlaßen und seinem Weibe anhängen werde.

Die Frau heißt ferner die *Gehülfin* des Mannes, die ihm entspricht, sein zweites Ich, oder „das Gegentheil“, wie die schalkhaften Wiener das Weib kurzweg bezeichnen. — In jener alten Erzählung liegt endlich auch noch dieß, daß die *Monogamie* in der Ehe das einzig sittliche Verhältnis sei, wie sie auch der Dekalog mit dem Monotheis-

mus in Parallelismus stellt. Das wirkliche Leben blieb freilich hinter dieser Forderung zurück; das Gesetz gestattete sogar Vielweiberei; allein in der Regel begnügte sich doch der gewöhnliche Israelit mit Einer Frau, wie noch jetzt die Araber der Wüste.

Man kann nicht verkennen, daß in diesen ältesten Ansichten das Wesen des Weibes und der Liebe überhaupt bereits auf eine höchst würdige Weise gefaßt ist. Dabei ist es charakteristisch, daß von Anfang an mehr die ethische, als die rein ästhetische Seite der Liebe hervorgehoben wird, so wie auch später im Allgemeinen das sittliche — bei den Dichtern wenigstens — das sinnliche Element bei weitem überwog. Die bloß körperliche Schönheit, ohne Geist und Gottesfurcht, findet kein Lob.

Sprw. 11, 22: Wie ein goldener Ring
In der Nase des Schweins,
Ist ein schönes Weib,
Das ohne Verstand.

Sprw. 31, 30: Trügerisch ist die Anmut
Und nichtig ist die Schönheit;
Doch ein gottesfürchtig Weib,
Das soll man loben.

Sprw. 19, 14: Haus und Habe
Sind das Erbe der Väter;
Vom Herrn aber kommt
Ein verständig Weib.

Sprw. 18, 22: Wer ein Weib gefunden
Hat Glück gefunden
Und hat Gnade
Vom Herrn erlangt.

Sprw. 14, 1: Der Frauen Weisheit
Bauet auf ihr Haus,
Doch Thorheit zerstört es
Mit eigenen Händen.

Ebenso hebt noch später Sirach den Wert und sittlichen Adel einer weiblichen Seele nachdrücklich hervor:

Sirach 26, 1 ff.: Der Mann eines guten Weibes ist glücklich
Und doppelt die Zahl seiner Lebenstage.

Ein tüchtig Weib erfreut ihren Mann
Und seine Jahre beschließt er in Frieden.

Voll Anmut ist ein keusches Weib
Und nichts so viel wert, als eine enthaltsame Seele.

Wie die aufgehende Sonne am Himmel des Herrn,
So ist die Schönheit eines guten Weibes als Schmuck ihres Hauses.

Sirach 36, 22 ff.: Des Weibes Schönheit erfreut das Gesicht,
Und übertrifft alle Wünsche des Mannes.

Ist Liebe und Sanftmut auf ihrer Zunge,
So ist ihr Mann über alle Menschensöhne.

Das Musterbild eines tugendsamen Weibes ist in dem alphabetischen Stücke, Sprw. 31, 10—31, das aus der Zeit nach dem Exile stammt, mit liebevoller Hand ausführlich gezeichnet und möge hier noch angefügt werden, damit wir sogleich die wichtigsten Stellen beisammen haben, die uns zeigen, wie die hebräischen Dichter die Liebe behandelt haben:

Ein tüchtiges Weib, wer mag es finden?
Weit über Perlen geht ihr Wert.
Ihr vertraut des Gatten Herz,
Und an Erwerb wirds nimmer fehlen.
Sie thut ihm Gutes und nichts Böses
Alle Tage ihres Lebens.
Um Wolle und Flachs bekümmert sie sich,
Und schaffet nach der Lust ihrer Hände.
Den Kaufmannsschiffen ist sie gleich:
Von fernher bringt sie ihre Nahrung.
Wenn's noch Nacht ist, steht sie auf,
Gibt Zehrung ihrem Hause und ein Tagewerk den Mägden.
Sie sinnt auf ein Feld, und erlangt es,
Von der Frucht ihrer Hände grünt der Weinberg.
Sie umgürtet mit Kraft ihre Lenden
Und macht stark ihre Arme.
Sie schmeckt, wie lieblich ihr Erwerb:
Und nie erlischt bei Nacht ihr Licht.
Ihre Hände streckt sie nach dem Spinnrocken aus,
Und ihre Finger faßen die Spindel.
Sie breitet ihre Hand dem Armen aus
Und reicht dem Bedürftigen ihren Arm.
Sie fürchtet für ihr Haus nicht den Schnee,
Denn all ihre Leute sind in Purpur gekleidet.
Bunte Decken macht sie sich:
Byssus und Purpur ist ihr Gewand.
Ihr Mann ist berühmt auf dem Markte,
Wann er zu Rath sitzt bei den Ältesten des Landes.

Prachthemdchen macht sie und verkauft sie,
Und setzt sie ab an den Kananiter.

Glanz und Würde ist ihr Gewand:
So lacht sie entgegen dem kommenden Tage.

Sie macht ihren Mund mit Weisheit auf,
Das Gesetz der Liebe ist auf ihrer Zunge.

Sie beachtet das Thun ihres Hauses,
Und Brod der Trägheit ißet sie nicht.

Ihre Söhne stehn auf und preisen sie,
So wie ihr Gatte, und der lobt sie so:

„Viele der Töchter wirken zwar tüchtig,
Aber du — übertriffst sie doch alle.“

Trügerisch ist die Anmut und nichtig die Schönheit;
Doch ein gottesfürchtig Weib, das soll man loben.

Preiset sie ob der Frucht ihrer Hände
Und lobet auf dem Markte ihre Werke!

Neben diesen Lobeserhebungen werden auch die Mängel und Schwächen des weiblichen Geschlechts nachdrücklich getadelt. Schon im Paradiese erscheint das Weib als der verführbarere Theil. Später rügt namentlich Jesaja die Putzsucht und übertriebene Kleiderpracht der Hauptstädterinnen, Jes. 3, 16 ff., so wie ihren sorglosen Leichtsinn. K. 32, 9 ff. Die Lehrdichter wißen ihnen noch Schlimmeres nachzusagen: Zanksucht, heimliche Tücke und eine Bosheit, die alle übrige Bosheit übertrifft, so daß Sirach 25 lieber bei Löwen und Drachen wohnen möchte, als bei einem bösen Weibe. Indes gehen uns diese Entartungen und Schwächen nichts an; es handelt sich hier bloß um die poetische Auffaßung der Liebe und der echten Weiblichkeit.

Nach den mitgetheilten Proben scheint, wie gesagt, nur die sittliche und häusliche Seite der Liebe am Weibe besungen zu sein. Allein wenn den Semiten insgesammt und den Hebräern insbesondere auch plastischer Schönheitssinn abgeht, so sind sie doch in der Liebe wenigstens für die schöne sinnliche Form nicht unempfindlich gewesen. Von der glühenden Leidenschaft, die das Hohelied athmet und die hier von der schönen Seele ebenso stark, wie von dem schönen Körper, entzündet ist, dürfen wir mit Sicherheit auf die frühere Liebeslyrik der Hebräer zurückschließen. Sie muß im Allgemeinen den Gesängen des Hohenliedes ähnlich gewesen sein, aber minder entwickelt, kurz, einfach, schmucklos, naturwahr, sinnlich anschaulich und rein weltlich. Verschweigt doch nicht der ernste

Spruchdichter (Sprw. 5, 15 ff.), indem er zur ehelichen Treue ermahnt, zugleich die Reize einer schönen Gattin zu schildern:

Trink doch Waßer
Aus deiner Grube
Und Flüßiges
Aus deinem Brunnen!

Nicht mögen nach Außen
Deine Quellen fließen,
Als Waßerbäche
Auf die Gaßen hin!

So wird dein Quell
Gesegnet sein,
Und freun wirst du dich
Am Weib deiner Jugend:

Der lieblichen Hindin,
Der holden Gemse —
Ihr Busen berausche dich
Allezeit!

Taumle stets in ihrer Liebe!
Was willst du, mein Sohn,
Von einer Andern dich berauschen,
Und einer Fremden Busen umfaßen?

Ein späterer Dichter (Psalm 78, 63) sagt es ausdrücklich, daß die jungen Mädchen in Gesängen verherrlicht worden. Aber zur Zeit einer allgemeinen Not, wo die Jünglinge das Schwert hinraffte, da wurden, wie er bemerkt, auch die Jungfrauen nicht besungen und nicht gefeiert. Den häufigsten Anlaß zu solch weltlichen Liebesliedern gaben wohl die Hochzeiten, wo die Braut unter Musik, Gesang und Tanz und beim Schein der Fakeln in das Haus des Bräutigams geleitet wurde. Ein späteres Beispiel der Art, das aber der Kunstpoesie, nicht der eigentlichen Volkspoesie angehört, liefert Psalm 45. Auch bei den siebentägigen Hochzeits-Schmausereien, wo man sich unter andern mit Rätselaufgaben unterhielt, (vgl. Simson) ertönte ebenfalls wohl manches heitre Lied zum Lob der Schönen.

Daß diese Lyrik bis in die niedrigsten Verhältnisse des Lebens herabstieg, zeigt noch die Probe eines kleinen, ganz gewöhnlichen Gaßenliedes, welches sich im Buche des Propheten Jesaja 23, 16 findet. Es ist ein Spottlied auf eine alte, abgenutzte Buhlerin, die ihr Gewerbe nicht mehr fortsetzen kann. Ebenso spottend, meint der Prophet, werde man später Tyrus auffordern können, ihr unterbrochenes Geschäft aufs Neue zu beginnen. Das Liedchen hat Reim, Alliteration und einen leichten, sehr sangbaren Rhythmus:

Nimm die Zither,
Durchzieh die Stadt,
Du Buhle, die man vergeßen hat!
Spiele lieblich,
Singe laut,
Daß man wieder nach dir schaut![1])

---

1) Wörtlich: Singe viel, damit man dein gedenke!

Man wird sich hiernach leicht überzeugen, daß wahrscheinlich auch in den Salomonischen Sprüchen K. 7, bei der Schilderung, wie eine Buhlerin einen Jüngling verführt, ähnliche volksthümliche Lieder der untersten Gattung dem Verfaßer vorschwebten, und theils von ihm aufgenommen, theils nachgebildet wurden. Ich meine namentlich folgende Stelle, V. 9—20, die jedenfalls an sich nicht der religiösen Dichtung angehört:

In der Dämmerung,
Am Abend des Tags,
Im Düster der Nacht
Und im Dunkeln:

Da siehe, ein Weib
Kam auf ihn zu
Im Buhlen-Anzuge,
Versteckten Sinnes.

Lärmend war sie
Und gar unbändig;
In ihrem Hause weilten
Ihre Füße nicht:

Bald vor der Thür,
Bald in den Straßen,
An jeglicher Ecke
Lauerte sie.

Die faßte ihn an
Und küßte ihn
Und sprach zu ihm
Mit frecher Stirn:

„Es lagen mir
Dankopfer ob;
Heut hab ich erfüllet
Mein Gelübde.

Drum gieng ich heraus
Um dich zu treffen,
Dein Antlitz zu suchen
Und fand dich da.

Mit Decken hab ich
Mein Bett gedeckt,
Mit bunten Tüchern
Von ägyptischem Garn.

Mein Lager hab ich
Mit Myrrhen besprengt,
Mit Aloe
Und Kinnamon.

Wohl auf, laß uns schwelgen
In Liebe bis zum Morgen,
Und uns ergötzen
Mit Liebkosungen!

Denn der Mann
Ist nicht zu Hause,
Ist weithin gegangen
Auf einen Weg.

Den Beutel Geldes
Nahm er zur Hand
Und kommt erst heim
Um die Vollmondszeit.“ —

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu der älteren Volksdichtung zurück, so müßen wir zunächst die poetische Form der hebräischen Lieder kurz erörtern. Es ist dieß um so nötiger, als man der hebräischen Poesie jede bestimmte äußere Form abgesprochen hat. Das dichterische Maß soll nur im Gedanken, nicht in der Wortform liegen, und diesen „Gedankenrhythmus“ findet man in dem sogenannten Parallelismus der Glieder, in der Gleich- oder Entgegen-Setzung der Gedanken. Allein, wie viele Gedichte gibt es nicht im Hebräischen ohne diese rhetorische Steigerung! Es fehlt bei dieser Auffaßung noch die richtige Vorstellung

über die sprachlichen Grundbedingungen aller Poesie, über den festen Unterschied zwischen Poesie und Prosa, den das Hebräische so gut kennt, als die Sprachen der beschränktesten und ungebildetsten Völker.

Das Wesen und der Anfang aller Poesie liegt einzig und allein in der Form der Darstellung, in der gebundenen, regelmäßigen Gliederung des Inhaltes, so daß Verse und Strophen entstehen. Das lyrische Lied namentlich, das von Anfang an mit Musik verbunden auftritt und gesungen wird, ist weder denkbar ohne ein bestimmtes rhythmisches Zeit- und Taktmaß, noch ohne gleichmäßig gebaute und regelmäßig sich wiederholende Strophen. Schon die Melodie setzt einen ganz bestimmt gemeßenen Umfang der Strophen voraus, weshalb Strophen von ganz ungleicher Länge, wie Köster, Ewald u. A. sie annehmen, von vorn herein als irrig bezeichnet werden müßen. Sie widersprechen den einfachsten Gesetzen des lyrischen Liedes und des melodischen Gesanges, wie ich dieß weiter zu zeigen gesucht habe in meiner Schrift über die Form der hebräischen Poesie, 1853. Die Hauptresultate meiner Untersuchung sind in der Kürze folgende:

Ein eigentliches Silbenmetrum, das nach der Quantität, nach der Länge und Kürze der Vokale abgemeßen wird, wie im Griechischen und Arabischen, hat die hebräische Poesie entschieden nicht. Der lange Vokal an sich erhält nicht den Ton, dieser wird vielmehr durch den Accent bestimmt, welcher ebensowohl eine lange, als eine kurze Silbe hervorheben kann, wie Kâtâl, wo die erste lange Silbe unbetont ist und mithin einer kurzen Silbe gleichkommt. Vorherrschend ruht der Ton auf der Endsilbe, und nur in ganz bestimmten Fällen auf der vorletzten Silbe. Außerdem ist der Ton in jedem Worte wandelbar und rückt fort, so wie das Wort durch Pluralendungen oder Suffixe hinten verlängert wird.

Wie im einzelnen Worte, so bestimmt auch in der einfachsten Wortreihe, in der Verszeile einzig der Accent das rhythmische Maß. Jede Verszeile erhält zwei Hebungen d. i. zwei betonte Silben, denen beliebig viele Senkungen oder unbetonte Silben vorhergehen und Eine unbetonte Silbe jedesmal folgen kann. Sehr selten besteht eine Verszeile wie im Althochdeutschen bloß aus Hebungen ohne alle unbetonten Silben. Mit jener Eintheilung sind meist kleine Sinnabschnitte, oft auch Reime verbunden. Der Rhythmus aber ist der natürlichste und einfachste, der denkbar ist, indem die Worte nur an einen musikalischen Takt gebunden sind. Es ist der Takt des regelmäßigen Gehens oder des Marsches, so wie des mehr schreitenden als hüpfenden Tanzes der Alten, oder eine rhythmische Wortbewegung, die den physischen Akten des

Pulsschlags, des Ein- und Ausathmens, des Dreschens, Schmiedens, Ruderns u. s. w. entspricht. Um diesen Verstakt zu markiren und gewaltsam durchzuführen pflegten die Hebräer ihre Lieder und Festtänze mit Pauken und Becken zu begleiten. vgl. 2 Mos. 15, 20 f. 2 Sam. 6, 5. Richt. 11, 34. Jerem. 31, 4.

Überhaupt herrscht in der hebräischen Poesie das Princip des musikalischen Rhythmus noch so überwiegend vor, daß diesem Rhythmus zu lieb die sonst gesetzlichen und grammatischen Betonungen häufig aufgegeben werden, wodurch ein vorherrschend jambischer, oft auch ein trochäischer Tonfall entsteht. So erträgt das rhythmische Wohllautsgesetz nicht den Zusammenstoß zwei betonter Silben, wie ⏑ – – ⏑, sondern zwingt den Worten, die ihrer grammatischen Form nach so ausgesprochen werden müßten, einen andern Rhythmus auf, z. B. hólem páam, wer da schlägt den Amboß, Jes. 41, 7, anstatt der grammatischen Betonung: holém páam. Ebenso jismach mèlek, es freut sich der König, statt jismách mèlek; ferner ivváled bò, für ivvaléd bò, (der Tag) an dem ich geboren ward, Hiob 3, 3 f. u. s. w.

Sodann gehört hieher die Zurückziehung des Tones in der Pausa auf die vorletzte Silbe, statt daß er sonst auf der letzten ruhte. Aus jiqtelú wird in der Pausa jiqtólu; aus lechi wird léchi, aus ani, ich, áni u. s. w. — Die Freiheit geht so weit, daß bloß der Abwechselung wegen die grammatisch gebotene Betonung verändert werden kann, wie Richt. 5, 12, wo die Masoreten zuerst urí urí, und dann den regelmäßigen Imperativ úri úri betonen und accentuiren. Es beweist dieß alles nur, wie sehr die Sprache hier noch unter der Herrschaft des musikalischen Rhythmus, des bloßen Verstaktes steht, der im Notfall mit Gewalt und mit Unterstützung der Pauken und Becken seine Bewegung durchführt. Andrerseits folgt aus diesen Gesetzen der Betonung, daß die Alten wirklich einen regelmäßigen Rhythmus beabsichtigten und fühlten, und zwar so stark, daß sie ihm die grammatische Aussprache der Worte durchaus unterordneten, weshalb man im Hebräischen einen Wortaccent und einen rhythmischen Versaccent unterscheiden muß. Dabei gibt es wie im Deutschen und in allen accentuirenden Sprachen mittelzeitige Silben, die man beliebig betont oder unbetont gebrauchen kann. Außerdem dürfen wir annehmen, daß der lebendige Gesang manche Härten und Mängel des sprachlichen Rhythmus ebenso ausgeglichen haben wird, wie dieß die Melodie noch immer bei allen Volksliedern thut. Endlich sind die Verse oft sichtbar verstümmelt, und außer-

dem sind die nacherilischen Verse rhythmisch geregelter, als die vorerilischen.

Vier Verszeilen der angegebenen Art, indem jede zwei Hebungen erhält, bilden den kleinsten Umfang einer Strophe. Außerdem gibt es Strophen von 8 und 12 Zeilen. Seltener sind Lieder mit 10, 5, 6 und 9 zeiligen Strophen, wie ich anderswo schon genauer nachgewiesen habe.

Man hat gegen die Abtheilung meiner Verszeilen vorgebracht, sie seien zu kurz. Ein seltsamer Einwurf! Ist in der Musik etwa der zwei Vierteltakt auch zu kurz? Es tritt ja keine Zeile selbständig auf, sondern schließt sich andern an wie ein Takt dem andern. Wem außerdem diese Zeilen zu kurz sind, der verbinde doch zwei zu Einer. Er erhält dann in der einfachsten Strophe zwei parallele Reihen, zwei Langzeilen, jede mit vier betonten Silben, entsprechend einem altdeutschen Reimpaare und einem arabischen Beit. Um Raum zu sparen habe ich diese Schreibung mehrfach angewandt. Allein der wirkliche Rhythmus tritt in jenen kürzeren Versen weit deutlicher und plastischer hervor und ist oft auch durch einen Reim und durch den Parallelismus der Glieder ganz unläugbar angedeutet, z. B. Psalm 33, 9:

Er befahl,
Und es geschah;
Er gebot
Und es stand da.

Hier sind deutlich vier Glieder, von denen nach einem sehr gewöhnlichen Parallelismus das erste und dritte, so wie das zweite und vierte sich genau entsprechen und die obige Abtheilung rechtfertigen. Vgl. noch das Lied Mose's, 5 Mos. 32,

Höre du Himmel,
Denn ich will reden,
Und vernimm, du Erde,
Die Worte meines Mundes!
Es fließe wie Regen
Meine Lehre,
Es träufle wie Thau
Meine Rede,
Wie Regenschauer
Auf junges Grün,
Wie Regentropfen
Auf das Kraut! u. s. w.

Wir finden außerdem solch kurz gemeßene Verse nicht nur in viel hundert deutschen Volksliedern, in den Edda-Liedern, in den althochdeutschen

alliterirenden Gedichten, sondern ebenso auch in unendlich vielen Liedern unsrer besten Dichter. Man nehme nur Göthe's Frühlingslied:

Wie herrlich leuchtet
Mir die Natur,
Wie lacht die Sonne,
Wie glänzt die Flur! u. s. w.

Ferner: Rastlose Liebe:

Dem Schnee, dem Regen,
Dem Wind entgegen,
Im Dampf der Klüfte,
Durch Nebeldüfte,
Immer zu, immer zu!
Ohne Rast und Ruh! u. s. w.

Dabei haben die letzten beiden Zeilen eine häufige Ähnlichkeit mit dem Rhythmus hebräischer Verse. In der fünften Zeile muß nämlich das Wort: „Immer“ jedesmal im Auftakt mit zwei Kürzen gelesen werden: ◡◡ – ◡◡ –; ebenso in der folgenden Zeile: „Ohne“: ◡◡ – ◡ –.

Daß bei der Nachbildung griechischer Versmaße, des Hexameters u. s. f. dergleichen völlig unstatthaft ist, versteht sich von selbst. Allein beim musikalischen, auf dem bloßen Accent beruhenden Rhythmus kann man das Wörtchen „immer“ ohne Anstand für zwei Kürzen nehmen und flüchtiger sprechen als sonst, wenigstens thun dieß alle Natur- und Volkssänger in tausend und abertausend Fällen.

Ebenso sind im Hebräischen nicht selten Wörter wie élef, mélek oder dabár, jiqtól u. s. w. wie zwei unbetonte und deshalb zwei Kürzen gleichkommende Silben auszusprechen. Denn die hebräische Poesie ist mehr als jede andre in der ältesten Zeit lebendiger, wie von selbst hervorbrechender Volksgesang, keine bewußte, kunstmäßige Dichtung und Erzählung. Außerdem überwog bei den Hebräern das Interesse am Stoff und Inhalt bei weitem die Rücksicht auf die poetische Form; daher der Stoff selbst fast nackt, naturwahr und naturfrisch, in der lieblichsten Unmittelbarkeit und Wahrheit hervortritt. Erst später finden sich einige Ansätze zur Kunstdichtung, die aber als reine Form niemals ausgebildet ist und auch in den vollendetsten Stücken wie im Hohenliede und im Buch Hiob nur als eine schöne, eigenthümliche Mischung von Volks- und Kunstpoesie sich zeigt.

Wir dürfen den hebräischen Sängern kein eigentliches Bewußtsein über die Bedeutung der poetischen Form zuschreiben; ihre Gedichte sind weit mehr unmittelbare Äußerungen einer dichterischen und ethischen Genialität, halb unbewußte Naturlaute, die aber in Verbindung mit Musik,

mit Tanz und Gesang schon von selbst rhythmisch geregelt hervorströmten. Denn die wenigen feststehenden Melodien, nach denen man unstreitig Alles absang, enthielten zugleich das Gesetz für das notwendige Zeitmaß der Worte. So zeigen nun auch die ältesten Volkslieder der Hebräer, was rhythmisches Maß und Strophenbau betrifft, bereits eine solche Vollendung, daß die hebräische Poesie auch in der späteren Zeit sie nur nachahmen, aber nicht übertreffen konnte. Denn die wahre Volksdichtung schafft überall instinktartig wie die Natur selbst sogleich die vollendeten Formen, deren sich dann später die bewußtere Kunstpoesie mit mehr oder weniger Glück bemächtigt. Diese bestimmte poetische Wortform im Hebräischen läugnen wollen, das heißt den Hebräern überhaupt alle Poesie absprechen. Wer diese Form jedoch nur wahrnimmt, wenn er im regelrechten Jamben- und Trochäenschritt, im Ton unsrer modernen Gesangbuchsverse scandiren kann, dem entgeht freilich eine Hauptschönheit dieser einfachen, volksthümlichen Dichtung. Ebenso können alle Übersetzungen in regelmäßigen Jamben den poetischen Eindruck des hebräischen Originals nur sehr unvollkommen wiedergeben. Der frische Naturhauch geht dabei verloren, und Luthers Prosa erreicht den Ton und den rhythmischen Tonfall dieser Dichtungen bei weitem beßer, als diese eintönigen, ermüdenden jambischen Verse.

Es ist zu bedauern, daß unsre alttestamentlichen Philologen nur selten etwas von Herders Geiste besitzen, der auch hier bahnbrechend gewirkt hat, indem er das Verständnis eines jeden fremden Dichtergeistes zuerst uns erschloßen hat und jeden in seiner eigenthümlichen Form nachzubilden wußte. Die naturwüchsigen hebräischen Verse haben allerdings oft etwas knittelversartiges; allein Herder und Göthe haben diese unscheinbare und verachtete Form wieder zu Ehren gebracht. Der lyrische Ton und die musikalische Seele eines Liedes bricht oft mit wunderbarer Schönheit und Wahrheit darin hervor. Allein wie wenige des Hebräischen Kundige empfinden diesen musikalischen Grundton eines alttestamentlichen Liedes und wißen ihn deutsch wiederzugeben! Zweifeln doch sehr Viele noch, ob die Hebräer überhaupt nur melodischen Gesang gehabt haben! Gewiß waren ihre Sangesweisen wie die der übrigen orientalischen Völker sehr verschieden von unsern Melodien. Allein die Sache deshalb den Hebräern absprechen wollen, zeugt von wenig Urtheilskraft. Man könnte ihnen ebenso gut das Denken oder die Sprache absprechen, weil der ganze Bau des Hebräischen allerdings von unserm Sprachbau sehr abweicht und einem guten deutschen Ohre durchaus unverständlich ist, ähnlich, wie gewiße Völker andere mit fremder Sprache geradezu als

„stumm" bezeichnen. Singen doch schon die rohsten und unkultivirtesten Völker aller Zonen, die Neger Afrika's wie die Kamtschadalen. Unstreitig begleiteten schon „die ersten Menschen bald den Gesang mit rhythmischem Fall der Worte oder mit ebenmäßiger Bewegung der Füße", wie einer unsrer ersten Literarhistoriker urtheilt, obwohl ich nicht zugeben möchte, daß die Menschheit von den Vögeln den äußeren Antrieb zur Nachahmung des Gesanges erhalten habe so wenig als sie jemals von den vierfüßigen Thieren geselliges Zusammensein erlernte und Unterricht in der Befriedigung natürlicher Bedürfnisse erhielt. Vielmehr wie der Mensch schon durch Naturinstinkt und Bedürfnisse von Anfang an auf die Gemeinschaft mit seines Gleichen angewiesen und ein geselliges Wesen war (Mann und Weib, Kinder und Eltern u. s. w.), so kam auch der Antrieb zum Singen aus seinem eigenen Innern hervor so gut wie der Antrieb zum Sprechen, nur daß das Singen überall noch früher sich zeigt, als das Sagen. Die Theorie, wonach die Sprache wesentlich auf Nachahmung von Schällen und Naturlauten beruhen soll, entbehrt historisch und psychologisch jedes Grundes[1]).

Es ist schon im Vorhergehenden bemerkt, daß die Poesie der Hebräer von ihren ersten Spuren an mit Gesang und Tanz verbunden auftritt, wobei es charakteristisch ist, daß das Volk, obwohl auch einzelne Dichter und Sänger sich hören laßen wie Debora, (Simson) David, doch vor Allem das Zusammensingen und den vollen Chor der Menge liebt. Es liegt darin ein Gemeingefühl, ein lebendiges Zusammenwirken, ein Anschließen des Einzelnen an das Ganze, wie wir es z. B. bei den Griechen durchaus nicht finden. Bei Homer singt nur der einzelne Rhapsode. Dagegen heißt es schon bei dem Passaliede, 2 Mos. 15, 1 ausdrücklich: „Da sang Mose und die Kinder Israels dieses Lied dem Herrn u. s. w." Vgl. 4 Mos. 21, 17. Ebenso führt Mirjam einen Frauenchor an, 2 Mos. 15, 20. Ferner singt und tanzt das ganze Volk in Reigen[2]) um das goldene Kalb, wobei sich in der prosaischen Erzählung ein alterthümlicher Vers findet, 2 Mos. 32, 18.

---

1) Vgl. weiter hierüber die Vorrede zu meinem hebräischen Wurzelwörterbuche S. XXXI – XXXVI.

2) Daß Tänze überhaupt zu religiösen Zwecken bei den Hebräern vorkamen und zwar nicht bloß beim Naturkultus, sondern auch beim Dienst Jahve's, zeigen folgende Stellen: Ps. 149, 3. 150, 4. vgl. Ps. 78, 7. 2 Sam. 6, 16, 20.

Josua meint nämlich, ein Kriegsgeschrei im Lager zu vernehmen. Mose aber antwortet:

Nicht ists der Schall von Siegsgeschrei
Und nicht der Schall wie von Besiegten:
Den Schall von Singen vernehme ich.

Am häufigsten erscheint ein Frauenchor, der unter Musik und Reigentänzen seine Gesänge vorträgt. So z. B. bei dem kleinen Liedchen:

Saul erschlug
Seine tausend Mann,
David aber
Zehntausend dann.

Den meisten Aufschluß über diese älteste Art des volksthümlichen Helden- und Liebesliedes und seine Aufführung gibt uns Burckhardt in seinen vortrefflichen Bemerkungen über die Beduinen und Wahabiten. Bei dem gänzlichen Mangel an genaueren Nachrichten über die Musik der hebräischen Lieder und ihre Aufführung mag jene Beschreibung der arabischen Sangesweise hier um so eher einen Platz finden, als sie der althebräischen nahverwandt ist und sich wie vieles Andere in Sitte und Leben bei den Wüsten-Arabern offenbar von den ältesten Zeiten her treu erhalten hat. Burckhardt sagt:

„In allen Theilen der arabischen Wüste ist die Dichtkunst gleich hoch geschätzt. Man findet Viele, welche Verse von richtigem Versmaß machen, obschon sie weder lesen, noch schreiben können. Da sie aber bei solchen Gelegenheiten nur gewählte Ausdrücke anwenden, und da die Reinheit ihrer Muttersprache von solcher Art ist, daß grammatikalische Fehler ausgeschloßen werden, so können diese Verse, nachdem sie von Mund zu Munde sich fortgepflanzt haben, endlich zu Papier gebracht werden, und man wird sie gewöhnlich regelmäßig und richtig finden. Ich vermute, daß der größere Theil der ältesten Gedichte der Araber, welche bis auf uns gelangt sind, aus ähnlichen Kompositionen bestanden hat. — — Der arabischen Sitte gemäß empfängt ein angesehener Dichter, wenn er einige Verse an einen Scheikh oder an einen ausgezeichneten Krieger richtet, ein Kamel oder einige Schaafe zum Geschenk. — —

Die Gesänge, welche den Namen Asâmer (اسامر) führen, verlangen eine ausführlichere Beschreibung. Man hört sie durch die ganze Wüste, aber jeder Stamm hat eine andere Manier, dieselben aufzuführen. Während meines Aufenthaltes in den Gebirgen des Sinai hatte ich häufig Gelegenheit, diese Gesänge zu hören und ein Zeuge der Aufführung derselben während der stillen Nächte zu sein.

Zwei oder drei Stunden nach Sonnenuntergang versammeln sich entweder die Mädchen und die jungen Weiber, oder die jungen Mannspersonen auf einem freien Platze vor oder hinter den Zelten und beginnen daselbst in Chören zu singen, bis die andre Partei sich ihnen anschließt. Die Mädchen stellen sich alsdann in einer Gruppe zwischen die Mannspersonen, die auf beiden Seiten in einer Linie sich aufstellen, oder wenn die Zahl der weiblichen Individuen zu klein ist, so bilden letztere eine den Mannspersonen gegenüberstehende Linie in einer Entfernung von ungefähr 30 Schritten.

Eine der Mannspersonen beginnt alsdann einen Gesang (Kazide[1])), von welchem nur ein einziger Vers gesungen und derselbe vielmals immer mit derselben Melodie wiederholt wird. Die sämmtlichen Mannspersonen singen dann im Chore den Vers und begleiten den Gesang mit Klatschen der Hände in verschiedenen Bewegungen des Körpers. Da sie nahe neben einander stehen, so neigt sich manchmal die ganze Linie auf die eine und manchmal auf die andere Seite, rückwärts und vorwärts, fällt manchmal auf ein Knie nieder, sieht aber immer darauf, bei dieser Bewegung mit dem Gesange Takt zu halten. Während die Mannspersonen dieses thun, kommen zwei oder drei Mädchen aus der Gruppe oder Linie ihrer Gefährtinnen hervor und bewegen sich langsam gegen die Mannspersonen hin. Sie sind vollständig verschleiert und über ihre ausgebreiteten Arme ist ein blauer Mantel ganz leicht gehängt. Sie nähern sich mit leichten Schritten und geringen Verbeugungen im Takt des Gesanges. Bald werden die Bewegungen der Mädchen etwas lebendiger, während sie sich den Mannspersonen bis auf zwei Schritte nähern. Dabei tanzen sie immer, wie man zu sagen pflegt, und bleiben äußerst zurückhaltend, sittsam und scheu. Die Mannspersonen bemühen sich, die Mädchen durch laute Ausrufungen, mit welchen sie ihren Gesang von Zeit zu Zeit unterbrechen, zu beleben. Sie bedienen sich für diesen Zweck der Worte und Töne, mit welchen sie gewohnt sind, ihre Kamele anzuhalten, sie zum Schritt, zum Trab, zum Saufen, zum Freßen, zum Stillstehen und zum Niederlegen anzuhalten. Sie reden das Mädchen nicht bei seinem Namen an, was nach den Sitten der Beduinen ein großer Fehler gegen die Höflichkeit sein würde, sondern nennen sie „Kamel", indem sie thun, als ob sie sich ihnen nähern, um Futter oder Waßer zu verlangen. Diese Fiktion wird durch den ganzen Tanz fortgesetzt. „Stehe

---

1) Jede Art von Poesie nennen die Beduinen Kaßide.

auf, o Kamel!" „Gehe schnell!" „Das arme Kamel ist durstig!" „Komm und empfange dein Abendfutter!"

Um die Tänzerin noch mehr zu erregen, pflegen einige der heitern jungen Mannspersonen ihre eigenen Turbans oder Kopftücher vor sich aus zu breiten, um damit das Futter für das Kamel zu bezeichnen. Wenn sich das tanzende Mädchen so sehr nähert, daß es irgend ein Kleidungsstück erhaschen kann, so wirft es dasselbe hinter sich den Gefährtinnen zu; und wenn der Tanz geendet ist, muß es der Eigenthümer durch eine kleine an das Mädchen zu bezahlende Strafe wieder einlösen. — — Nachdem der Tanz 5 oder 10 Minuten gedauert hat, setzt sich das Mädchen und eine andere nimmt seine Stelle ein. Sie beginnt wie die erste und beschleunigt ihre Bewegungen, je nachdem sie sich selbst beim Tanze interessirt fühlt.

Dieser Tanz, welcher häufig 5 oder 6 Stunden lang fortdauert und bis lange nach Mitternacht, und die pathetischen Gesänge, welche ihn oft begleiten, machen einen mächtigen Eindruck auf die Einbildungskraft und auf die Gefühle der Araber, so daß sie vom Mesämer nur mit Entzücken sprechen. Die Gefühle eines Liebhabers müßen bei dieser Gelegenheit aufs Höchste gesteigert werden. Die verschleierte Gestalt seiner Geliebten kommt in der Dunkelheit oder beim Mondlichte wie eine Erscheinung seinen Umarmungen entgegen; ihre anmutigen, zierlichen Tritte[1]), ihre zunehmende Belebung, der allgemeine Beifall, den sie einerntet, und die Worte des Gesangs oder der Kaßide, welche immer ein Lob der Schönheit aussprechen, müßen im Busen ihres Liebhabers die lebhaftesten Gemütsbewegungen erregen, und es wird ihm dabei wenigstens die Genugthuung zu Theil, daß er seinen Gefühlen durch Stimme und Geberden Luft machen kann, ohne sich dem geringsten Tadel auszusetzen.

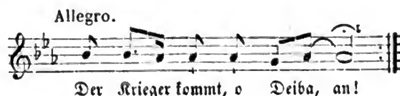
Diese Art von Gesängen sind durch die ganze Wüste verbreitet, aber fast jeder Stamm hat eine andere Art, dieselben zu singen. Der Gesang wird oft extemporirt und bezieht sich auf die Schönheit und auf die Eigenschaften des tanzenden Mädchens. Wenn die jungen Mannspersonen sich zu Hause im Lager befinden, so wird derselbe Mesämer Monate lang jeden Abend fortgesetzt. Manchmal kommen auch verheiratete Männer und Frauen hinzu. Junge Männer gehen oft des Abends mehre Stun-

1) Vgl. das Hohelied, 7, 1—2, wo die anmutigen Tritte der Jungfrau beim Tanz gepriesen werden.

den weit und wieder zurück, um am Mesámer eines benachbarten Lagers Theil zu nehmen."

An einer andern Stelle gibt Burckhardt noch etwas genauere Aufschlüße über die verschiedenen Nationalgesänge der Araber, namentlich über den Asámer der Weiber. Er sagt:

„Bei Festen und Lustbarkeiten begeben sich die Weibsleute des Abends an einen etwas hinter den Zelten gelegenen Ort. Sie theilen sich in Chöre von 6, 8 oder 10 Personen. Der eine Chor beginnt den Gesang und die andern wiederholen ihn der Reihe nach. Der Gesang enthält immer ein Lob der Tapferkeit und der Großmut, und seine unveränderliche Melodie ist folgende:



Der Takt ist rasch oder langsam, nach Belieben des Sängers. Als eine Probe der Worte gebe ich Folgendes:

Der Krieger kommt, o Deiba, an!
Es kommt der kühne Kriegesmann,
Der Krieger Dhuhi kommt heran.

Die erste Zeile des Gesanges wird von dem Hauptchor 5 oder 6 mal wiederholt und dann von den andern Chören nachgesungen. Ebenso wird auch die zweite Zeile gesungen; aber die dritte, welche immer den Namen eines ausgezeichneten Kriegers enthält, wird wohl gegen 50 mal wiederholt. Die Frauenspersonen sprechen aber diesen Namen auf eine solche Weise aus, daß es für die zuhörenden Männer schwer ist, zu erfahren, wer der glückliche Sterbliche sei. — Das Hauptfest der heutigen Beduinen in Arabien ist das der Beschneidung. Es wird ein Festeßen gehalten, nach der Mahlzeit die Operation an dem 5 oder 6 jährigen Knaben vorgenommen und dann dem festlichen Zelt zu Ehren ein Wettreiten und Lanzenkampf angestellt. Dabei singen die weiblichen Zuschauer die ganze Zeit über den Asámer und preisen den besten Reiter oder den Besitzer der flüchtigsten Stute. —

Die Nationalgesänge der Männer sind von verschiedener Art. Die Liebesgesänge werden Hodscheini genannt. Bei den Arabern ist die Liebe nicht mit so viel Geheimnis umhüllt, wie bei den Europäern. Der Gegenstand der Leidenschaft eines Arabers ist dem ganzen Stamme bekannt, und sein einziges Geheimnis ist das heimliche Zusammenkommen mit

seiner Geliebten[1]), was durch die vielen Wâdi's oder Thäler, welche die Wüste nach jeder Richtung darbietet, sehr erleichtert wird.

Die Brunnen, aus welchen die Weiber Waßer schöpfen, sind immer die Lieblingsorte zu Rendezvous. Wenn ein Liebhaber des Nachts nicht schlafen kann, so geht er in die männliche Abtheilung des Zeltes, in welchem seine Geliebte wohnt, oder zu irgend einem Freund in der Nähe ihres Zeltes und beginnt sein Hodscheini zu singen, welches er vereint mit den Freunden, die sich um ihn herum versammeln, bis zum Anbruch des Tages fortsetzt[2]). Die Mädchen gehen ihrerseits zuweilen auf gleiche Weise zu Werke; und auch ihr Gesang heißt ebenfalls Hodscheini. Die Melodie ist immer dieselbe, aber die Singart und die Modulation sind so verschieden von aller Musik, welche Europäer, selbst in türkischen Städten, hören, daß ich nicht im Stande war, die Melodie aufzuschreiben. Von den Worten des männlichen Hodscheini kann Folgendes als Probe dienen:

1.

„Wolf, du bist schlanker als des Kara[3]) Höh:
Ich seh mein Lieb in ihrer Leute Zelt."

2.

„Steh auf, o Vetter! bring mir das Kamel,
Das schwarze, welches das einsame Mädchen liebt;
Leg ihm den Sattel auf, die Waßerschläuche,
Und laß zusammen uns zum Brunnen gehn!"

Niemand konnte mir eine Probe des Hodscheini der Mädchen geben, der nur den Frauenzimmern allein bekannt ist.

Die Männer haben einen Gesang, Namens Zahdsche, zum Lobe irgend eines Anführers. Soll dieser gesungen werden, so stellt sich ein halbes Dutzend Araber in einen Kreis und fängt damit an, mehrmals das Wort ḥamudé, ḥamudé (statt ḥamd, Lob) zu wiederholen. Dann singt einer von ihnen 5 oder 6 Worte zum Lobe irgend eines Individuums. Das ḥamudé wird nochmals wiederholt und dabei in die Hände geklatscht. Ein zweiter singt dann eine andere Strophe zum Lobe desselben oder eines andern Mannes, und die letzte Silbe reimt sich mit

1) Vgl. die Liebenden des Hohenliedes.

2) So bringt im Hohenliede der Geliebte seiner Braut ein Morgenständchen, um sie herauszulocken, Kap. 2, 8—14.

3) Kara, ein hoher Berg im Distrikte Dschof.

derjenigen des vorigen Sängers. Der Zahdsche wird auf diese Weise stundenlang fortgesetzt.

Der Kriegsgesang der Araber heißt Chadû. Wenn ein Stamm gegen einen Feind marschirt, so besteht die erste Linie aus Reitern, welchen die Kamelreiter folgen, und die Beduinen zu Fuß, mit Stöcken, Lanzen und Kolongs u. s. w. bewaffnet, machen die Arrieregarde aus. Ist der Feind nahe, so beschleunigen die Fußsoldaten ihren Schritt und laufen oft so, daß sie mit der Avantgarde zugleich ankommen. Bei dieser Gelegenheit singen sie den berühmten Chadu:

„Tod, unterdrücke deine Wut,
Tod, bis gerächet ist das Blut!"

Die Melodie dieses Kriegsgesangs ist derjenigen des vorhergehenden Asámer ganz gleich. — Die Kamelreiter singen auch einen Kriegsgesang, und es ist eine bekannte Sache, daß sich das Kamel niemals leichter bewegt, als wenn es seinen Herrn singen hört:

„Bewahr' sie, Herr, vor drohender Gefahr aufs Best',
Und mach wie Eisensäulen ihre Glieder fest!"

Ein friedliches Lied des gewöhnlichen Kameltreibers hörte Burckhardt in Hedschaz und in Ägypten, und folgende Worte schienen das Lieblings-Ritornell dieses Gesanges zu sein:

„Weite Reisen kann keiner machen,
Als das stämmige, starke Kamel."

Ich hoffe, diese Mittheilungen über die Poesie und den Gesang der den Hebräern so nah verwandten Araber werden Niemand verdrießen. Nach allen zerstreuten Spuren zu urtheilen müßen wir uns die althebräische Volksdichtung in der ganzen Richterzeit und noch weiter herab etwa in dieser Weise vorstellen. Das Loblied der Frauen auf Saul und David klingt ganz wie ein Asámer der Araberinnen und läßt sich sogar nach der mitgetheilten Melodie vollkommen gut absingen. — Auch was die Motive betrifft, so werden die althebräischen Gesänge, z. B. die Schlachtlieder, den mitgetheilten arabischen nicht unähnlich gewesen sein: kurz, von geschichtlichen, realen Verhältnissen ausgehend, höchst einfach und nur das Notwendigste ausdrückend, etwa so wie das mosaische Kriegslied, das beim Aufbruch der Bundeslade gesprochen und vom ganzen Volke offenbar nachgesungen wurde. Allein solche Eingebungen des Augenblicks, die sich hundertfach wiederholten, erhielten sich nur selten. So wird z. B. das Losungswort, das Feldgeschrei, das der Richter

Gideon gab und womit das Volk den Kampf eröffnete, noch angegeben, Richt. 7, 20. Es lautet:

„Du Schwert, für Jahve
Und für Gideon!"

Das Schwert soll Gott und dem gottgesandten Führer geweiht sein, wie die Worte nach V. 18 einzig richtig gefaßt werden müßen; vgl. auch Richt. 7, 14. Ebenso verlangte das kriegsmutige Volk von der Prophetin und Richterin Debora ein eigentliches Lied, ein Schlachtlied oder ein kurzes Gebet, bevor es auf die Feinde losschlug. Richt. 5, 12. Zu vergleichen ist hierbei etwa der Kriegsgesang einer arabischen Frau in dem Gefecht bei Ohod, im dritten Jahr der Hedschra [1]). Als nämlich die feindlichen Heere sich gegenüber standen, trat ein Weib, Namens Hind auf mit den übrigen Weibern, welche die Pauken schlugen hinter den Reihen der Männer, und sprach zu den Beni Abd el Dar, denen die Fahne anvertraut war:

„Wohlauf ihr Söhne von Abd el Dar!
Wohlauf ihr Schirmer in der Gefahr!
Bringt eure blanken Schwerter dar!"

(Rückert.)

C. Die Zeit der Richter.

Der lange Zeitraum zwischen Josua und Debora, der etwa 250 Jahre betragen haben muß, bietet uns, wie gesagt, keine Ausbeute für die Dichtung, keine Probe einer weitern Entwicklung, weshalb ich ihn mit einigen Andeutungen über die Form und die etwaigen Stoffe der damaligen Volksdichtung auszufüllen gesucht habe.

Mit der Richterin und Dichterin Debora aber, die um 1300 vor Chr. gelebt haben wird, treffen wir die nationale Dichtung der Hebräer auf einer Höhe und in einer Blüte, die man nach den schwachen Anfängen der mosaischen Zeit kaum hätte ahnen können. Wir dürfen aber als gewiß annehmen, daß ein so großartiges und vollendetes Siegeslied wie das Deboralied nicht so allein dastand. Unstreitig giengen ihm mannigfache ähnliche Lieder voraus; denn es war dieß nicht der einzige und nicht der erste große Sieg, den die Stämme zu feiern hatten. Allein alle ähnlichen Siegs- und Heldenlieder wurden wahrscheinlich durch dieß

---

1) Dieß Kriegslied theilt Abulfeda mit; bei Reiske, 1, 30.

Eine verdunkelt und verdrängt, oder boten doch den späteren Sammlern nicht genug Interesse mehr dar, um sie aufzuzeichnen.

Dazu kommt, daß die meisten Kämpfe der Richterzeit von einzelnen Stämmen ausgeführt wurden und sich auf die einem jeden Stamme zunächst wohnenden und ihn bedrohenden Feinde beschränkte. Daher gehörten auch die Waffenthaten der sogenannten Richter in der Regel nur den besonderen Stämmen, nicht der ganzen Nation an. Dieß einseitige Stamminteresse schwand aber mehr und mehr, als die Königsherrschaft die 12 Kantone vereinigte. Während dieser Zeit, wahrscheinlich noch unter Salomo, als die Sagen und Gesänge der Richterperiode bereits zu schwinden begannen, sammelte man wenigstens die Reste der alten Überlieferungen, insbesondere die Heldenlieder, unter denen allerdings das Deboralied das allgemeinste Interesse in Anspruch nehmen mußte.

Ein großer Theil dieser geschichtlichen Lieder muß damals längst vergeßen gewesen sein; allein ihr Stoff und Inhalt war noch vielfach lebendig und wurde aufgezeichnet. Daher die poetische Abrundung und die klare epische Anschaulichkeit dieser Geschichten über Ehud und seinen Meuchelmord am Könige der Moabiter, über Gideon, den frommen Streiter des Herrn, der die Midianiter schlug und dessen Heldenthaten noch lange sprichwörtlich blieben, (Jes. 3, 3. 10, 26. Ps. 83, 12,); ferner die Erzählungen über Jefta, den Räuberhauptmann und seinen tragischen Sieg, der durch die Opferung seiner Tochter befleckt wurde, und vor Allen die ergötzlichen Sagen über Simson, den Todfeind der Philister, und über seine Kraftstreiche. Wir werden diesen Punkt später genauer erörtern müßen. Hier nur noch die Bemerkung, daß neben den anschaulichsten Erzählungen auch ganz abgerißene, fragmentarische Stücke nebst Liederresten sich finden, die auf einen weiteren Zusammenhang und auf verlorene und vergeßene Lieder aus der Richterperiode hinweisen.

Zum Glück ist uns im Deboraliede ein echtes Denkmal der damaligen Volksdichtung erhalten worden, ein Denkmal, das, wie es selbst mitten aus der Fülle des bewegtesten Lebens hervorgegangen ist, so uns auch das treuste Abbild der damaligen geschichtlichen Verhältnisse, der nationalen Kämpfe, der rechtlichen, religiösen und sittlichen Bildung des Volkes liefert. Das Gedicht ist zwar noch rein lyrisch; allein es zeigt zugleich sehr lehrreich, wie die Lyrik, als die Grundform aller Dichtung, schon die Keime der beiden andern Gattungen der Poesie, der epischen und dramatischen, in sich schließt und in der schönsten Weise vereinigt

wirken laßen kann. Die religiöse Erhebung zu Gott, der Volk und Fürsten zu dem Siege begeisterte, bildet die lyrische Grundstimmung, von welcher aus das Lied sich bald zu dramatischer Lebendigkeit erhebt, indem es in scharfen Umrißen, mit wenigen aber meisterhaften Zügen den Kampf mit allen vorhergehenden, ihn vorbereitenden und begleitenden Nebenumständen schildert und uns dann mitten in das Wogen der Schlacht versetzt. Wir erfahren die Namen aller Stämme, die an dem Freiheitskampfe sich betheiligten, so wie die Namen jener unpatriotischen, die sich von ihren gewöhnlichen, bürgerlichen Beschäftigungen nicht losreißen konnten und daheim blieben. — Die zweite Hälfte schildert den entscheidenden Sieg und macht uns dann in ganz epischer Weise mit den Verhältnissen der Besiegten, namentlich mit der Erlegung des feindlichen Feldherrn so wie mit der Stimmung vertraut, die seine Niederlage im Kreise seiner Familie hervorrufen mußte. Alles entwickelt sich hier gleichsam vor unsern Augen; mit der anschaulichsten Sinnlichkeit, ohne alle riesenartigen Übertreibungen wird der Fortschritt der Handlung mit klaren, kecken, genialen Strichen hingezeichnet und ein großartiger historischer Hintergrund uns eröffnet.

Die geschichtliche, prosaische Einleitung (Richt. 4) enthält über den Anlaß des Liedes so wie über die persönlichen Verhältnisse der Dichterin mehre specielle Angaben, die dem Liede theils zur Ergänzung dienen, theils ihm widersprechen, im Ganzen aber mangelhafter sind, als die Angaben des Liedes selbst; denn dieß entwirft bei aller Kürze ein weit lebensvolleres und anschaulicheres Bild des ganzen Kampfes und verdient, weil es gleichzeitig ist, in allen abweichenden Punkten mehr Glauben, als die prosaische Erzählung. Diese gehört der späteren mündlichen Ueberlieferung an, die an das alte Lied sich anlehnte.

Für unsern Zweck entnehmen wir daraus nur die Notiz, daß Debora, die Frau eines unbekannten Lappidôt, als Prophetin und Richterin auf dem Gebirge Efraim, zwischen Betel und Rama, wohnte und dem Volke Recht sprach und zwar unter einer Palme, die nach ihr die Debora-Palme genannt wurde. Von da sendet sie Boten an Barak, den Naftaliter, der in Kedesch, weit im Norden wohnte, und ermunterte ihn zum Aufstande gegen den Kananiter-König Jabin und seinen Feldherrn Sisera. Barak soll mit 10,000 Mann aus den Stämmen Naftali und Sebulon zum Tabor ziehen, während Sisera an den Kischon ziehen werde. Die Ebene Jisreel, das eigentliche Schlachtfeld Palästina's, war also zum Kampfplatze ausersehen. — Bis so weit stimmen die Angaben ganz gut zu dem Inhalte des Liedes. Nur anstatt des Einen

Königs Jabin in Chazór, (der altkananitischen Königsstadt, die schon Josua nebst einem gleichnamigen Könige Jabin bezwungen haben soll, Jos. 11, 11—13) nennt das Lied unstreitig richtiger mehre kananitische Könige Richt. 5, 13, ohne jedoch bestimmte Namen anzugeben. Die Nachricht der prosaischen Erzählung läßt sich mit der älteren Angabe des Liedes etwa so ausgleichen, daß Jabin wahrscheinlich das Haupt der verbündeten nördlichen Könige war und deshalb mit seinem Feldherrn Sisera allein von der Sage festgehalten wurde. vgl. Jos. 10, 3. 11, 1. Die übrigen Abweichungen interessiren uns hier nicht weiter. Wir haben vielmehr das Lied selbst nun näher zu analysiren und seine Form und Darstellung zu besprechen.

Das Deboralied besteht aus 15 völlig gleichmäßigen Strophen, von denen immer drei näher zusammengehören und sich im Allgemeinen entsprechen wie Vorstrophe, Gegenstrophe und Schlußstrophe, ohne daß man hier jedoch an die künstlichen Formen der Griechen denken dürfte. Allein der Inhalt der hebräischen Lieder entwickelt sich gern in dieser Weise als Satz und Gegensatz, wozu dann häufig noch eine dritte Strophe den zusammenfaßenden Schlußsatz bildet[1]). Jede Einzelstrophe hat 12 Verszeilen. Danach ist der strophisch gegliederte Inhalt folgender.

Die erste Vorstrophe V. 2—3 gibt kurz den allgemeinen Anlaß und Inhalt des Liedes an. Volk und Fürsten thaten ihre Schuldigkeit gegen die Nationalfeinde; daher die Aufforderung zum Preise Gottes, durch dessen Hülfe man den Sieg errungen. Die Gegenstrophe V. 4—5 beschreibt näher das göttliche Walten, die siegverleihende Erscheinung Gottes im Gewitter zur Zeit des letzten Kampfes. Auch im Gedankengange bildet diese Gegenstrophe einen schönen Gegensatz zu der Vorstrophe, welche zunächst hervorhebt, wie Fürsten und Volk vereint und willig in die Schlacht zogen. Die Gegenstrophe beschreibt dagegen, wie Gott selbst im Wetter und unter gewaltigem Regen heranzog, um sich an dem Freiheitskampfe zu betheiligen. In Gewittern, die in Palästina von Süden her kommen, (Hab. 3, 3. Zach. 9, 14. Hiob 23, 9) naht Gott überhaupt zürnend, richtend und die Seinen errettend. Ps. 18, 7—16. 46, 7—8. Diese Schilderung ist hier nicht bildlich, sondern eigentlich zu verstehen. Offenbar begünstigte die Israeliten bei ihrem Kampfe ein heftiges Gewitter, in Folge dessen der sonst nicht gefährliche Kischon mächtig anschwoll und die flüchtigen Feinde fortraffte und er-

1) Vgl. hierüber weiter meine Schrift: Die Form der hebr. Poesie. S. 41 ff.

tränkte, wie dieß V. 21—22 ausdrücklich gesagt wird. Auch die Erwähnung V. 20, daß die Sterne vom Himmel gegen Sisera gekämpft, deutet auf solche elementarische, den Israeliten günstige Erscheinungen hin. — Die erste Schlußstrophe V. 6—7 bezieht sich näher auf die Vorstrophe und wirft einen Rückblick in die nächste Vergangenheit. Sie berichtet, daß unter den letzten Richtern, Samgar und Jael, die größte Unsicherheit im Lande herrschte. Handel und Wandel stockte, kein Weg war mehr sicher und selbst die Fürsten erhoben sich nicht gegen diese Herrschaft der Kananiter, bis endlich Debora aufstand und sie zur Abwerfung des Jochs ermutigte. Jede dieser drei Strophen schließt mit dem Namen Israel, was nicht zufällig ist, zumal auch die beiden folgenden Strophen ebenso schließen.

Die zweite Hauptstrophe, die mit der Vorstrophe V. 8—9 beginnt, schildert in drei gleichmäßigen Abschnitten den Anfang, Fortgang und Erfolg des zuletzt angedeuteten, durch Debora bewirkten Aufstandes. Man erwählte eine neue Oberleitung, (offenbar die Debora) und sofort begann auch der Kampf gegen die Kananiter. Indes ist der Text hier sichtbar in Unordnung gerathen und verstellt; namentlich sollte der 9. Vers vor dem 8. stehen, wodurch der Zusammenhang der ganzen Strophe gewinnt. — Die zweite Gegenstrophe V. 10—11ᵃ fordert die verschiedenen Ordnungen des Heeres, die Anführer wie die gewöhnlichen Krieger auf, den Herrn zu preisen und zwar dadurch, daß sie laut verkünden, was sie unter göttlichem Beistande ausgeführt haben. — Die zweite Schlußstrophe V. 11ᵇ—13 bezieht sich zurück auf den Inhalt der Vorstrophe und diese kunstvolle Anordnung, die ich schon bei der ersten Schlußstrophe bemerkte, ist im ganzen Liede durchgeführt und bestätigt auch in Betreff des Gedankenganges die objektive Wahrheit und Richtigkeit der hier gegebenen strophischen Eintheilung. Vor- und Schlußstrophe berühren sich gleichsam und schließen sich zusammen wie der Anfangs- und Endpunkt eines Kreises. So schildert diese zweite Schlußstrophe nur weiter den ersten Ausbruch des Kampfes wie die Vorstrophe V. 8. Es wird V. 12 der mutige Zuruf, den das Volk an Debora und Barak ergehen ließ, wiederholt und dann allgemein gesagt, V. 13, wie zahlreich das Volk mit seinen Führern ins Schlachtfeld herabstürmte.

Dritte Vorstrophe, V. 14—15ᵃ. Der allgemeine Gedanke der vorhergehenden Strophe wird hier genauer und im Einzelnen ausgeführt. Es werden die Stämme namhaft gemacht, die an dem Kampfe Theil genommen. — Die dritte Gegenstrophe V. 15ᵇ—16 verhöhnt

im Gegensatz dazu diejenigen Stämme, welche zu Haus blieben und selbstsüchtig und unkriegerisch dem nationalen Kampfe sich entzogen. Ebenso die Schlußstrophe V. 17--18. Nur lenkt der letzte Vers wieder zur Vorstrophe ein und lobt zwei Stämme, welche todesmutig in der Schlacht sich bewährten. Damit ist der Blick wieder auf den Kampf hingewendet und das Folgende eingeleitet.

Vierte Vorstrophe, V. 19—20. Die Beschreibung der Schlacht, das wirkliche Zusammentreffen mit den Kananitern bei Megiddo und Taanak, wobei der Himmel selbst mit all seinen Mächten gegen die Feinde stritt. Der Gedanke, daß die Sterne mitkämpfen, setzt offenbar die Vorstellung des Himmelsheeres voraus, die wir sicher der mosaischen so wie der Richterzeit zuschreiben dürfen, wenn auch der Name Jahve Zebaot hier noch nicht vorkommt. An unsrer Stelle hat der Ausdruck noch eine halb mythologische Färbung, indem die Gestirne fast selbständig erscheinen. Daß außerdem hier nach V. 4—5 die Anschauung eines Gewitters, in welchem Gott selbst zur Erde herabsteigt, zu Grunde liegt, ist schon oben bemerkt. — Vierte Gegenstrophe, V. 21—22. Wie vom Himmel die Gestirne, so stritt auch auf Erden das Element des Waßers im Kischonfluße für die Israeliten und raffte die fliehenden Kananiter hin. Deshalb preist die Sängerin den Fluß. — Vierte Schlußstrophe, V. 23—24. Umgekehrt wie der Kischon machte es der (sonst unbekannte) Ort Meroz, der wahrscheinlich den flüchtigen Kananitern behülflich war oder überhaupt nur sie durchließ, ohne sie aufzureiben, und deshalb verflucht wird. Gesegnet dagegen wird Jael, das Weib Chebers, des Keniten.

Fünfte Vorstrophe,, V. 25—26. Was die vorhergehende Strophe nur unbestimmt andeutete, wird hier im Einzelnen und ausführlich beschrieben, nämlich die Heldenthat des Weibes, das den feindlichen Feldherrn tödtete. Alle fünf Vorstrophen des ganzen Liedes knüpfen in ähnlicher Weise an die vorhergehende Schlußstrophe an und springen gleichsam daraus hervor, so daß sie wie die Glieder einer Kette zusammen hängen. Zunächst V. 25—26 die listige Erlegung des Sisera durch Jael. — Die fünfte Gegenstrophe V. 27—28 schildert seinen Tod und versetzt uns dann im lyrischen Fluge in das Heimathaus des gefallenen Feldherrn und zeigt ergreifend, wie hier, bevor die Trauerbotschaft dorthin gelangt, Furcht und Hoffnung herrschen. Zunächst jammert die Mutter in dunkler Ahnung und späht umsonst nach den Wagen und Rossen ihres Sohnes aus. Die Schlußstrophe V. 29—30 beschreibt sehr charakteristisch, wie die klugen Edelfrauen die Mutter Sisera's trö-

sten, indem sie in der verzögerten Rückkehr gerade die Anzeichen eines glänzenden Sieges erblicken. Die Vertheilung der reichen Beute wird so viele Zeit in Anspruch nehmen, weshalb er noch nicht da sein kann. Doch das ahnungsvolle Mutterherz will sich durch so eitle Vorspiegelungen nicht beschwichtigen laßen und wiederholt beständig die klagenden Worte. Mit dieser dunklen Ahnung der Mutter, die sich nicht irre machen läßt, wird sehr passend und mit großer Wirkung das ganze furchtbare Gemälde abgeschloßen.

Daß V. 31 sowohl dem Inhalte, als auch dem Strophenbau nach zu diesem altnationalen Liede nicht gehören könne, sondern einem spätern Überarbeiter des Buches der Richter angehören müße, hätte den Auslegern nicht entgehen sollen.

Jetzt möge das Gedicht selbst hier vollständig mitgetheilt werden.

I.

1. a. Nun da das Heer führten 2
Die Heerführer
In Israel,
Da willig das Volk war:
So preiset den Herrn!
Höret ihr Herrscher 3
Und merket auf
Ihr Fürsten:
Ich will dem Herrn,
Ihm will ich singen!
Will spielen dem Herrn,
Dem Gott Israels!

1. b. Herr, als du auszogst 4
Von Seïr,
Als du schrittest daher
Vom Gefilde Edoms:
Da bebte die Erde;
Und der Himmel troff,
Und die Wolken
Troffen von Waßer.
Die Berge wankten 5
Vor dem Antlitz des Herrn,
Der Sinai da vor dem Herrn,
Dem Gott Israels.

1. c. In den Tagen Samgar's, 6
Des Sohnes Anat's,
In den Tagen Jael's
Feierten die Pfade,
Und die Straßenwandrer
Giengen Pfade,
Die krummgewunden.
Es feierten die Fürsten 7
In Israel, sie feierten,
Bis ich aufstand als Führerin,
Bis ich aufstand als Mutter
In Israel.

II.

2. a. Mein Herz ist geneigt 9
Israels Fürsten;
Und den Freiwilligen
Aus dem Volke.
Man erwählte 8
Neue Richter:
Da brach der Sturm
Auf die Thore los,
Indem man nicht Schild
Noch Lanze sah
Unter vierzigtausend
In Israel.

2. b. Preiset den Herrn,
Ihr, die ihr reitet 10
Weißglänzende Esel
Und sitzet auf Sätteln!
Und ihr Wegewandler,
Singet vom Ruhm 11
Der Feindezerschmettrer
Zwischen den Tränk-Rinnen!
Ja dort möge man verkünden
Die Machtthaten des Herrn,

Die Machtthaten seiner Führer
In Israel!

2. c. Da kam zu den Thoren
Das Volk des Herrn: (sprechend)
„Wohlauf, wohlauf, 12
O Debora!
Auf doch, auf doch,
Singe das Lied!
Auf, Barak! mach Gefangne dir,
Du Sohn Abinoams!“
Da kam ein Rest 13
Von Edlen herab,
Das Volk des Herrn kam zu mir
Mit den Helden.

III.

3. a. Von Efraim die, 14
Deren Stamm in Amalek ist,
Dir nach, o Benjamin,
Mit deinen Leuten;
Von Makir kamen
Die Gebieter,
Und von Sebulon die Träger
Des Führerstabes;
Und die Fürsten in Jissakar 15
Gleichwie Debora,
Und wie Debora[1]) so Barak
Wurden fortgerißen durch das Kriegsvolk.

3. b. An den Bächen
Von Ruben,
Da waren groß
Die Herzensentschlüße.
Warum bliebst du 16
Zwischen den Hürden,
Um anzuhören
Das Geflöt bei den Heerden? —
An den Bächen
Von Ruben,
Da waren groß
Die Herzensentwürfe.

3. c. Gilead, jenseit 17
Des Jordans weilte es,
Und Dan, warum ruhte er
Bei den Schiffen?
Ascher blieb
Am Rande des Meers,
Und an seinen Buchten
Ruhte er.
Doch Sebulon verachtete 18
Bis zum Tode sein Leben
Wie Naftali
Auf den Höhn des Gefildes.

IV.

4. a. Es kamen die Könige, 19
Sie kämpften,
Wie kämpften da
Die Könige Kanaans!
Bei Taanak,
Am Waßer Megiddo's
Bekamen sie keine
Beute von Silber.
Vom Himmel her 20
Kämpften die Sterne,
Von ihren Bahnen her kämpften sie
Gegen den Sisera.

4. b. Der Thalbach Kischon 21
Raffte sie hin,
[Der Thalbach Kischon,][2])
Der reißende Bach!
Der Thalbach Kischon
[Raffte sie hin:]
Da gelobte dir[3])
Meine Seele Preis.
Wie stampften da 22
Die Hufe der Rosse
Wegen des Jagens,
Des Jagens der Helden!

4. c. Verfluchet Meroz! 23
Sprach der Bote des Herrn,

---

1) Anstatt des sinnlos wiederholten „Jissakar“ ist hier unstreitig „Debora“ zu lesen.

2) Die eingeklammerten zwei Zeilen sind im hebräischen Text ausgelaßen, müßen aber schon des Strophenbaus wegen aus dem Anfang der Strophe wiederholt werden.

3) Ich lese: תְּדָרְכָה v. נדר, geloben.

Verflucht, ja verfluchet
Ihre Bewohner!
Weil sie nicht kamen
Zur Hülfe des Herrn,
Zur Hülfe des Herrn
Mit den Helden!
Doch gesegnet sei Jael[1]), 24
Das Weib Chebers, des Keniten!
Vor den Weibern im Zelt
Sei sie gesegnet!

V.

5. a. Um Waßer bat er, 25
Doch gab sie Milch,
In köstlicher Schaale
Reichte sie Rahm.
Ihre Linke nach dem Zeltpflock 26
Streckte sie aus,
Und ihre Rechte
Nach dem Hammer der Schmiede;
Und so hämmerte sie den Sisera,
Das Haupt ihm zerschellend,
Und zerschlug und durchbohrte
Seine Schläfe.

5. b. Vor ihren Füßen 27
Krümmte er sich sterbend;[2])
Da wo er sich krümmte,
Da starb er, bewältigt. —
Hinter dem Fenster 28
Ließ jammernd sich sehn,
Hinter dem Gitter
Sisera's Mutter:
„Warum zögert
Sein Wagen zu kommen?
Warum zaudern
Seines Fuhrwerks Tritte?"

5. c. Die klügsten ihrer Fürstinnen 29
Antworten ihr: —
(Sie aber wiederholt
Ihre Worte sich; —)
„Gewiß finden sie Beute, 30
Sie werden sie theilen:
Ein Mädchen, zwei Mädchen
Für jeglichen Mann;
Beute von Gewändern
Für Sisera:[3])
Ein buntes, zwei gestickte
Für seinen Nacken[4]) als Beute!"

Nach der Überschrift führten Debora und Barak dieß Lied mit einander auf, wobei man jedoch nicht daran denken darf, daß sie es abwechselnd als Duett gesungen. Der Inhalt des Liedes ist zu deutlich dagegen. Wir dürfen die Beihülfe Baraks nur so verstehn, daß er den Gesang der Debora etwa mit einem Instrumente begleitete und unterstützte, wobei es sich dann immer noch fragt, ob diese Angabe des um mehre Jahrhunderte später lebenden Zusammenstellers wirklich auf treuer, alter Überlieferung oder nicht vielmehr auf bloßer Vermutung beruht. An sich aber ist nichts dagegen einzuwenden. Vgl. 2 Mos. 15, 1. Die beiden Haupthelden des Tags mochten immerhin dieß Lied sich einüben und dann am Siegesfeste öffentlich vortragen. Denn die Meinung von Bertheau, daß

---

1) „Vor den Weibern"; diese Worte sind irrig aus dem vorletzten Gliede auch in den Anfang gekommen.

2) „Er lag da; vor ihren Füßen krümmte er sich sterbend." Auch in mehren Handschriften fehlt dieser unechte Zusatz.

3) „Beute von (bunten) Tüchern, von Stickerei;" ein falscher Zusatz.

4) Mit den 70. ist לְצַוָּארוֹ zu lesen.

Debora unser Lied aus dem Stegreif während des Triumphzugs gedichtet, entbehrt aller Wahrscheinlichkeit. Ein so kunstvolles, planmäßiges Gedicht kann man nicht wohl improvisiren. Es ist vielmehr ganz entschieden mit Absicht und vorher auf die Siegesfeier gemacht und dann vorgetragen worden. Die lyrische Unmittelbarkeit geht dadurch bei echten Dichtern nicht verloren. So trug Göthe bekanntlich oft Jahre lang den Stoff eines Liedes oder einer Ballade mit sich herum, ehe es zur Darstellung desselben kam, und hielt nicht viel auf einen allzeit fertigen Stegreifdichter.

Für die Richtigkeit der Überlieferung, daß Debora wirklich die Verfaßerin dieses in seiner Art einzigen Siegesgesanges sei, finden sich im Liede selbst noch einige Anhaltspunkte. Zunächst konnte nur ein Augenzeuge und ein warmer Theilnehmer des Freiheitskampfes ein solches Bild davon entwerfen; Alles athmet unmittelbare Gegenwart, individuelles Leben und geschichtlich treue Grundlagen. Dazu kommt, daß Debora selbst als eigentliche Trägerin und als gottbegeisterte Urheberin des großen Ereignisses im Liede erscheint. Sie redet von sich in der ersten Person und zwar so, daß jeder leicht fühlt, wie nicht etwa ein Anderer in ihrem Namen so hätte sagen und singen können.

Ein besonders charakteristischer Zug, der auf eine Frau als Dichterin hinweist, findet sich V. 28—30. Hier wird die bange Stimmung der Mutter des Sisera so wie die Siegeshoffnungen ihrer Hoffrauen sehr lebhaft und eigenthümlich geschildert. Ein Mann würde dieß wahrscheinlich anders ausgemalt haben, wenn er überhaupt darauf gekommen wäre, mit diesem Bilde das Ganze abzuschließen. Im Übrigen athmet das Lied mehr einen männlichen Geist und würde den größten Dichtern des Alterthums Ehre machen.

Daß Frauen als Dichterinnen auftreten, ist bei den Semiten wie bei andern orientalischen Völkern schon in den frühsten Zeiten etwas ganz Gewöhnliches. So erscheint noch vor Debora die Schwester Mose's, Mirjam, als lyrische Dichterin. 2 Mos. 15, 20 f. Die Königin von Sabäa kam der Sage nach zu Salomo und versuchte ihn im dichterischen Wettkampfe mit Rätselsprüchen; 1 Kön. 10, 1—13. Besonders reich sind die Araber an Dichterinnen. Ein guter Theil von Liedern, z. B. in der Hamâsa, werden Frauen zugeschrieben; ebenso viele Hymnen in den Veda's, die zu den besten gehören und am passendsten noch einen Vergleich mit dem Debora-Liede aushalten könnten, obwohl es an nationaler Bedeutung und an ursprünglicher, dichterischer Kraft von keinem andern erreicht wird.

Außer den S. 81 gegebenen Notizen wißen wir wenig über die persönlichen Verhältnisse der Dichterin. Aus ihrem Aufenthalte muß man schließen, daß sie entweder zum Stamm Efraim oder wahrscheinlicher zum Stamm Benjamin gehörte. Von hier aus war sie für die Befreiung der nördlichen Stämme thätig, indem sie offenbar die südlichern: Benjamin, Efraim und Manasse (Makir) auf den Kampfplatz führte, während Barak die nördlichen Stämme am Tabor versammeln und von dort auf der guten Heerstraße, die nach Ägypten führt, den in der Kischon-Ebene stehenden Feind überfallen sollte, so daß er von zwei Seiten angegriffen wurde. Durch ihr gottbegeistertes Heldenleben gewinnt Debora eine allgemeine Ähnlichkeit mit der altgermanischen Veleda bei Tacitus und entfernter auch mit der Jungfrau von Orleans.

Die Chronologie der ganzen Richterperiode ist zwar sehr ungenau und unklar. Im Allgemeinen aber werden wir vom Richtigen nicht sehr abirren, wenn wir unser Lied um 1350 bis 1300 vor Chr. verfaßt sein laßen. Die festen Wohnsitze der Stämme setzen einen langen Aufenthalt in Palästina voraus; ja Dan und Ascher treiben sogar schon Schifffahrt und Handel, während der Stamm Ruben — wie auch später noch — ein halb nomadisches Leben fortführte. Jedenfalls gehört dieß Gedicht zu den ältesten Denkmalen des Alterthums überhaupt und ist sicher über 3000 Jahre alt. Nur wenige Hymnen des Rig-Veda und manche sinesische Volkslieder im Schi-king mögen gleichzeitig sein.

Obwohl unser Lied — wenige Versetzungen, irrige Wiederholungen und Auslaßungen abgerechnet — mit außerordentlicher Treue uns überliefert worden ist, so führt doch an sich nichts darauf, daß es schon in sehr früher Zeit, nicht lange nachdem es gedichtet, wie man gemeint hat, auch müße niedergeschrieben worden sein. Es haben sich sonst ja noch weit größere Lieder Jahrhunderte lang ebenso treu und unverstümmelt erhalten. In der Nähe des Schlachtfeldes, unter den Stämmen Jissakar, Sebulon und Naftali, die am meisten durch den Sieg gewonnen hatten, blieb unser Lied wohl am treuesten und lebendigsten im Andenken, erbte vom Vater auf den Sohn, von der Mutter auf die Tochter fort und wurde endlich aus dem Munde der Anwohner der Ebene Jisreel aufgeschrieben. Der erste Zusammensteller des Buchs der Richter, der ums Jahr 1000 unter Salomo lebte, hat es mitsammt der historischen Einleitung entweder selbst aus der mündlichen Überlieferung aufgenommen, oder fand es bereits in einer Sammlung von Nationalliedern vor. Vor Saul und David wurde es schwerlich aufgeschrieben.

Für das Verständnis der ganzen Richterperiode hat das Debora-

Lied dieselbe Bedeutung, wie der Dekalog für die mosaische Zeit, weshalb folgende Bemerkungen hier ganz am Platze sein werden.

1) So sehr die hebräischen Stämme in Palästina durch natürliche Lage, durch dazwischenwohnende Kananiter und durch besondere Interessen während der Richterzeit auch noch getrennt erscheinen, so bilden sie doch nach unserm Liede vor Gott eine höhere Einheit und ein einziges Volk. Sie sind als Einheit gefaßt das Volk Gottes, V. 11; Jahve selbst heißt als Nationalgott aller Stämme: der Gott Israels, V. 3, 5, und ist der wahre Richter und Herrscher des Volkes. Es liegt darin das bestimmteste Zeugnis, daß die Stämme vor Gott sich als Eins fühlten, daß sie mithin eine gemeinsame religiöse Anschauung hatten, die der kananitischen entgegen stand und die sich nur aus einer geistigen Erhebung in der mosaischen Zeit erklärt. Aus dieser Anschauung ergab sich sodann die sittliche Forderung, daß der Einzelne für das ideale Ganze, dem er als Glied angehört, sich aufopfern und es durch Thaten und Werke fördern müße, während andrerseits er selbst auch durch dieß Ganze, durch das Band der sittlichen und rechtlichen Gemeinschaft, gehalten und getragen ist.

2) Eine zweite wichtige Angabe, welche dieß Lied enthält, ist die Thatsache, daß bereits im dritten Jahrhundert nach Mose die 10 nördlichern Stämme ein engeres politisches Band, ein gegenseitiges Schutz- und Trutzbündnis zusammengehalten haben muß. Sechs Stämme nahmen Theil an dem Befreiungskriege; von vier andern wurde wenigstens die Theilnahme sicher erwartet und ihr Ausbleiben deshalb mit spottenden Worten gezüchtigt.

Dagegen wird auffallender Weise Juda, sowie der Stamm Simeon gar nicht, weder lobend, noch tadelnd erwähnt: ein deutlicher Beweis, daß man auf die Mitwirkung dieser Stämme nicht gehofft hatte.

Schon durch seine natürliche Lage und seine festeren Gränzen, namentlich durch die große Wüste im Süden und durch das todte Meer im Osten, konnte Juda ohne Gefahr sich mehr absondern und abschließen, als die übrigen Stämme. Der rauhere Boden, der wohl auch seine fruchtbaren Grasflächen hatte, aber doch hinter den nördlichen und östlichen Stammgebieten zurückblieb, reizte nicht so leicht die benachbarten Völker und erhielt auch offenbar den Sinn der Bewohner ernster, nüchterner und einfacher, während die üppige Natur Efraims oft einen sittlich verderblichen und erschlaffenden Einfluß auf die dortigen Einwohner ausübte. — Genug, der Stamm Juda nebst Simeon im äußersten Süden Palästina's, zeigt früh eine selbständige, von den andern Stämmen

sich absondernde Entwicklung, so daß die spätere Spaltung in ein nördliches und südliches Reich einen tiefer liegenden Grund hat und nur einen alten, nie ausgeglichenen Riß wiederherstellte. — Indes ist hier nicht der Ort, dieß weiter zu verfolgen. Nur das sei noch bemerkt, daß aus dieser Absonderung Juda's vom Interesse der übrigen Stämme es sich erklärt, wie außer Otniel, dem Bruder des Kaleb, der Stamm Juda keinen Richter geliefert hat.

3. Die eigenthümliche Stellung und Bedeutung der sogenannten Richter oder Schofeten ist aus dem Deboraliede sehr gut zu erkennen. Nach V. 8 wurde ein Richter bei kriegerischen Unternehmungen gewählt und zwar vom Volke, wie später Jefta. Der Name dafür ist hier aber nicht Schofét oder Kazin d. i. Feldherr, Anführer, eig. aber Entscheider, wie Richt. 11, 6, 11, sondern Elohim in der allgemeinen Bedeutung von obrigkeitlicher Macht und Herrschaft, vgl. 2 Sam. 2, 25. Es ist eine wesentlich prophetische, freie Macht, wie dieß namentlich auch der Name Schofet ausdrückt. Dieser umfaßt aber zweierlei: das Recht-sprechen und dann auch das Ausführen des Rechts, das Recht-verschaffen. In diesem doppelten Sinne ist Gott selbst der eigentliche Richter (oder König) Israels, wie es Richt. 11, 27 von ihm heißt: „Es richte Jahve, der Richter, heut zwischen den Söhnen Israels und zwischen den Söhnen Ammons!" Der menschliche Schofet ist nur ein Organ und Werkzeug des göttlichen Willens, also eine eigentlich prophetische Macht, der das Volk zu Zeiten freiwillig sich unterwarf. Am nächsten entschied er nach bestem Wißen und Gewißen die innern Streitigkeiten, jedoch ohne zwingende Gewalt zu haben und ohne seine Entscheidungen auch ausführen zu können. Wichtiger war die Stellung eines Richters, wenn er einzelne Stämme zu gemeinsamen Unternehmungen gegen die Nationalfeinde begeisterte, wo ihm dann wohl die Oberleitung über die verbündeten Stämme anvertraut wurde. Die gewöhnlichen Stammfürsten, deren Amt erblich war, scheinen mit dieser kriegerischen Richterwürde niemals betraut gewesen zu sein, indem sie nur, wie in unserm Liede, die einzelnen Stämme in die Schlacht führten. Erwartet wurde es von ihnen, daß sie sich längst hätten an die Spitze ihrer Stämme stellen sollen; aber neben ihnen werden auch Richter erwähnt, die kurz vor Debora gelebt und gewirkt hatten, und die es nicht vermochten, die Fremdherrschaft zu brechen, offenbar weil das Volk und die Stammfürsten nicht geneigt dazu waren.

4. Was endlich die religiösen und sittlichen Zustände des Volkslebens betrifft, so treten diese im Deboraliede sehr bestimmt und charakte-

ristisch hervor. Zunächst die Anschauung der göttlichen Einheit und Geistigkeit. Die ganze Natur beugt sich und erbebt vor diesem geistigen Wesen (K. 5, 4—5) und alle Kräfte des Weltalls, die Sterne des Himmels wie die Gewäßer der Erde müßen seinem Willen dienen.

Das eigentlich sittliche Streben der Zeit erscheint noch vollkommen Eins mit den nationalen Bestrebungen nach Einheit, Selbständigkeit und Freiheit. Daher selbst schlechte Handlungen, wenn sie nur das nationale Interesse fördern, Billigung und Lob erhalten. Das Leben selbst erscheint von der höhern religiösen Anschauung noch nicht geläutert und geheiligt worden zu sein, und so muß man gestehn, daß der erreichte sittliche Zustand ein an sich noch sehr niedriger ist. — Der heftige Kampf um die Existenz, die beständig bedroht war, so wie die theilweise Unterdrückung und Ausplünderung mancher Stämme erklären es, wie das schwächere Israel gegen seine weit zahlreicheren Feinde oft nur durch List und durch unredliche Mittel sich schirmen konnte und selbst vor Meuchelmorden nicht zurückbebte.

Aus diesem einseitig nationalen Interesse erklärt es sich, wie die mit kalter Überlegung ausgeführte That des Königsmörders Ehud, der nicht lange vor Debora gelebt haben muß, gepriesen werden konnte, (Richt. 3, 15 ff.) und wie selbst Debora das meuchelmörderische Weib Jael so begeistert feiern und segnen mochte, obwohl ihre That unter vielfach erschwerenden Umständen vollbracht wurde, vgl. Richt. 4. War doch Sisera der Freund ihres Mannes und Stammes; sie kam seinem Wunsche aufs willigste entgegen, gab ihm zu trinken vom Besten was sie hatte und vergriff sich dann am Leben des sorglos Schlafenden.

Abgesehn von der Schändlichkeit des Meuchelmords überhaupt, brach Jael damit zugleich auf die treuloseste Weise die von Alters her geheiligten Rechte der Gastfreundschaft, die doch sonst bei den Hebräern galten und von ihnen in Anspruch genommen wurden. 1. Mos. 14, 18. 19, 5 ff. Jos. 2, 2 ff. Richt. 19, 23. Obadja V. 7. — Ohne den Maßstab unsrer jetzigen sittlichen Forderungen an diese That zu legen, bleibt sie — streng genommen — auch auf hebräischem Standpunkte ein Verbrechen und verräth ein noch sehr unentwickeltes sittliches Bewußtsein, ein noch sehr rohes Gewißen. Wie ganz anders stehen in dieser Hinsicht die heutigen Beduinen in Arabien da, die sonst eine den damaligen Hebräern nah verwandte Bildungsstufe einnehmen! Selbst den ärgsten Feind, der sich in ihren Schutz begibt, schirmen sie mit Aufbietung aller Kräfte und stehen selbst mit dem Leben für ihn ein. Eine Treulosigkeit, wie die an der Jael gepriesene, ist dort unerhört und

würde auf den ganzen Stamm, zu welchem der Thäter gehörte, einen ewigen Schandfleck werfen und von den eigenen Angehörigen auf die blutigste Weise gerächt werden.

Zeigt uns das Deboralied, wie die kananitischen Völkerschaften im Norden Palästina's von den Israeliten glücklich besiegt wurden, so überzieht dagegen bald ein von Außen, von Osten eindringender und weit furchtbarerer Feind das Land. Es sind arabische Nomaden, Wanderstämme der Wüste, die unter Anführung der Midianiter mit ihren Heerden und Zelten in das Land kommen, es abweiden, die Saaten verderben, die Viehheerden, Schaafe, Ochsen und Esel, wegtreiben und so sieben Jahre lang die Israeliten brandschatzen und beherrschen, bis ihnen endlich in Gideon ein neuer Retter ersteht.

Die Geschichte dieses Helden, wie er durch Wunderzeichen der göttlichen Hülfe sich versichert, dann sich ein Heer sammelt und durch kluge Beobachtung die Raschesten und an keine Bequemlichkeit Gewöhnten erkennt und auswählt, wie er die Stimmung des feindlichen Lagers in der Nacht belauscht, wie er dann mit seinen 300 Auserlesenen einen nächtlichen Überfall ausführt und die Feinde in Schrecken und Verwirrung setzt, so daß sie fliehen und darauf mit Hülfe der Stämme Naftali, Ascher, Manasse und Efraim verfolgt und aufgerieben werden: das Alles ist so episch anschaulich und alterthümlich beschrieben, daß man glauben könnte, der Erzähler habe alte Nationallieder über Gideon vor sich gehabt. Auch die bildlichen Bezeichnungen und sprichwörtlichen Redensarten, die hier sehr häufig vorkommen, scheinen auf eine solche Quelle hinzudeuten. Wer möchte auch läugnen, daß ein solcher Held, dessen Tapferkeit und Kriegsglück im Volke immer sprichwörtlich blieb, nicht sei in Liedern besungen und gefeiert worden? Indes ist uns nichts der Art überliefert worden. Der Inhalt dieser etwaigen Lieder aber liegt in der prosaischen Erzählung vor.

Aus Dankbarkeit wollte, der Sage nach, schon damals eine Partei dem Gideon die erbliche Königswürde übertragen; allein er schlug sie aus. Es liegt darin jedenfalls ein Zeugnis, daß das Bedürfnis einer innigern Vereinigung der Stämme und eines festeren Haltpunktes schon früher empfunden wurde. Auf dasselbe Resultat leiten auch noch andere Spuren. Es wird nämlich Richt. 8, 33 erwähnt, daß die Israeliten nach Gideons Tode wiederum den Baals und namentlich dem Baal-Berit d. i. dem Bundesbaal, dem Schirmer und Wächter der Bünd-

nisse, gehuldigt hätten. Dieser Gott hatte in Sichem einen großen und reichen Tempel; an seiner Verehrung nahmen aber nach der obigen Angabe offenbar noch weitere Städte des Landes Theil, so daß sich hier, ähnlich wie bei den Kananitern, eine Art von Städtebund unter der Oberleitung Sichems gebildet zu haben scheint[1]). Diese altkananitische Stadt mit gemischter Bevölkerung bildete schon zur Zeit Josua's gewißermaßen einen Vereinigungspunkt für alle 12 Stämme[2]), und hier wurde jetzt auch zuerst, obwohl nur vorübergehend, das Königthum eingeführt.

Nach Gideons Tode regierten die 70 Söhne Gideons, wie es heißt, worauf Abimelek, ein Bastardsohn Gideons, den Bürgern Sichems es einleuchtend zu machen wußte, daß es beßer für sie sei, von Einem Manne, als von siebzig Männern beherrscht zu werden. Er bekam sodann Geld aus der Kasse des Bundesgottes, warb leichte, lose Leute an und zog mit diesen nach Ophra, woselbst er seine 70 Brüder bis auf Jotam, den jüngsten, der sich versteckt hatte, erwürgte und darauf als König in Sichem anerkannt wurde. Jotam aber, bevor er aus seiner Heimat floh, erklärte noch, wie erzählt wird, in einer vortrefflichen Fabel den Bürgern von Sichem das Wesen des Königthums. Die Erzählung ist mitten aus dem Leben hervorgegangen und ist in der Kürze folgende:

Die Bäume wollten sich einen König wählen, unter dessen Schutze sie leben könnten. Der Oelbaum, Feigenbaum und Weinstock (die drei Haupterzeugnisse Palästina's), denen zuerst diese Würde angetragen wird, schlagen sie aus. Sie wollen ihren bisherigen friedlichen Beruf, durch edle Frucht Götter und Menschen zu erfreuen, nicht aufgeben, um sich dem Schutze anderer Bäume zu widmen. — Dennoch sind sie selbst sehr zarter Natur und bedürfen des Schutzes vor schädlichen Thieren und Menschen. Diesen Schutz erwarten zuletzt alle Bäume von dem harten, rauhen Dornstrauche und bieten ihm deshalb die Königswürde an. Er findet sich auch sogleich in seine Stellung; er verlangt Hingebung und strengen Gehorsam von den Bäumen und droht den Ungehorsamen glühende Vernichtung.

Die Fabel (Richt. 9, 8—15) besteht aus vier Einzelstrophen. Sie ist der Form nach höchst einfach, ohne eigentlichen Gedanken-Parallelismus, der als eine rednerische Steigerung nur in streng lyrischen Stücken natürlich ist. Dabei hat sie übrigens poetischen Rhythmus und

1) Vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, II. S. 336 f.

2) Vgl. Josua 24, 1, 25.

Strophen, die durch einen wiederkehrenden Refrainvers bestimmt hervorgehoben sind, wie die folgende Übersetzung zeigen wird:

1. a. Es giengen hin die Bäume, 8
Zu salben über sich einen König.
Sie sprachen zum Oelbaum: „Sei König über uns!“
Sprach der Oelbaum zu ihnen: „Sollt' ich laßen mein Fett, 9
Das da preisen an mir Götter und Menschen,
Und hingehn, zu schweben über den Bäumen?“

1. b. Da sprachen die Bäume zum Feigenbaum: 10
„Wohlan du, sei König über uns!“
Da sprach zu ihnen der Feigenbaum: 11
„Wie? sollt' ich laßen meine Süßigkeit
Und meine Frucht, die köstliche,
Und hingehn, zu schweben über den Bäumen?“

2. a. Da giengen die Bäume zum Weinstock: 12
„Wohlan du, sei König über uns!“
Da sprach zu ihnen der Weinstock: 13
„Wie? sollt' ich laßen meinen Most,
Der Götter und Menschen fröhlich macht,
Und hingehn, zu schweben über den Bäumen?“

2. b. Da sprachen alle Bäume zum Dornstrauch: 14
Wohlan du, sei König über uns!“
Und der Dornstrauch sprach zu den Bäumen: 15
„Ist es wahr, daß ihr mich salben wollt
Zum König über euch, so vertraut euch meinem Schutz!
Wo nicht, so entsprühe dem Dornstrauch Feuer!“ 1)

Die Anwendung, welche im Buch der Richter von dieser Fabel gemacht wird, ist unabhängig von der Bedeutung der Fabel an sich, woraus folgt, daß der Zusammensteller dieser Erzählungen sie nicht selbst gedichtet, sondern als eine alte Überlieferung vorgefunden und hier eingeschaltet hat. Zwar liegt nichts näher, als die edlen Bäume, welche die Königsherrschaft ausschlagen, dem Gideon parallel zu stellen, weil er es ebenso gemacht; unter dem Dornstrauch aber Abimélek, den grausamen König, zu verstehen, der die Wahl annahm. In diesem Sinn trägt auch der Referent die Fabel hier vor, wobei noch an 2 Sam. 23, 6 f. erinnert werden könnte, woselbst „schlechte Herrscher“ mit weggeworfenen Dornen, die man verbrennt, verglichen werden. Allein der ursprüngliche Sinn der Fabel ist dennoch ein anderer, was man gewöhnlich übersieht.

1) „Und verzehre die Zedern des Libanon!“ ein unechter Zusatz.

Die Rede des Dornstrauchs ist durchaus nicht „prahlend", wie der neuste Ausleger des Buchs der Richter meint; denn er ist in der That ein sehr guter Beschützer der Bäume und Weinberge und wird deshalb noch jetzt wie in alter Zeit viel zu Hecken verwandt; vgl. Jes. 5, 5. Zu erinnern ist auch an die Fabel bei Avianus, wo die schlanke Tanne mit ihrer Schönheit sich gegen den starren struppigen Dornstrauch brüstet und letzterer, alle Vorzüge zugebend, ihr erwiedert:

„Doch, haut einst dir herrliche Glieder die drohende Axt ab,
O wie wirst du alsdann wünschen der Dornen Besitz!"

Dazu kommt, daß der in unsrer Fabel gemeinte Stechdorn (אָטָד), der besonders in Syrien und Ägypten wächst, durchaus kein so kleiner Strauch ist, sondern wohl 10 bis 15 Fuß hoch wird. Dennoch verspricht er den Bäumen nicht „Schatten" im eigentlichen Sinn zu geben, wie Bertheau meint und es daher für Prahlerei erklärt, vielmehr steht dieß Bild ganz gewöhnlich, selbst in prosaischer Rede, für „Schutz", und den kann der Dornstrauch allerdings weit beßer gewähren, als jeder andre Strauch oder Baum.

Die Fabel Jotams, in der wir das älteste Beispiel von hebräischer Lehrdichtung besitzen, entstand unstreitig in einer Zeit, die zur Einführung der Königsherrschaft hindrängte; denn sie zeigt sowohl das Wesen des Königthums, als auch die Notwendigkeit desselben. Israel selbst ist eine edle zarte Pflanze, die des schützenden Dornstrauchs gegen die Anfechtungen von allen Seiten bedarf so gut wie ein Oelbaum, Feigenbaum und Weinstock. Die Königswürde selbst aber erscheint dem freisinnigen hebräischen Alterthume als eine kalte, frucht- und freudlose Würde, die, sobald sie ihrer Aufgabe wirklich entsprechen will, nur für Andere da sein muß. Sie muß außerdem einen strengen, harten Charakter haben, um dem Unrecht zu steuern und dem Rechte Geltung zu verschaffen, und diese zwingende und zugleich schützende Härte drückt das Bild vom Stechdorn vortrefflich aus. Er selbst heißt der Etymologie nach: der Harte. Das Feuer, womit der Dornbusch droht, drückt überhaupt nur die schnellste Art der Vernichtung aus, wie sie bei einem Baume auch die nächste und natürlichste ist.

Der hebräischen Volksweisheit erschien also nach unsrer Fabel das Königthum als ein notwendiges Übel: eine Ansicht, die man bei der durchaus demokratischen Verfaßung des Volkes natürlich finden wird. —

Die ausführliche Erzählung über Jefta, den Gileaditer, den seine Brüder als den Sohn einer Buhlerin aus dem Vaterhause vertrieben hatten und der deshalb ein Räuberhauptmann wurde, dann aber, zum Anführer des ostjordanischen Volks erwählt, die Ammoniter so nachdrücklich schlug: diese Erzählung enthält keine einzige poetische Probe; nicht das Jubellied, das nach K. 11, 34 unstreitig die unglückliche Tochter sang, als sie mit Pauken und Reigentänzen dem Vater entgegen zog, auch nicht das Klagelied, das sie mit ihren Gespielen vor ihrer Opferung auf den Bergen wird angestimmt haben und das ihr zu Ehren später wohl die Töchter Israels sangen, wenn sie alljährlich, wie es Sitte ward, hingiengen, um 4 Tage lang die Tochter Jeftas zu preisen[1]).

Die ersten sicheren Spuren wirklicher Volksdichtung treffen wir erst wieder bei Simson an. Richt. 13—16.

Die Geschichte dieses humoristischen Helden, der mit den Waffen seines Witzes und seiner riesenmäßigen Leibesgewalt dem Volke der Philister so empfindliche Streiche spielte, gehört zu den unterhaltendsten und ergötzlichsten des Alten Testaments. Er ist der Hauptheld des kleinen Stammes Dân, der sein Gebiet südwestlich, in der unmittelbaren Nähe der Philister hatte. Dieser Volksstamm, der von Kreta her eingewandert war und ursprünglich den südlichen Küstenstrich am Mittelmeer inne hatte, suchte gegen das Ende der Richterzeit hin sich weiter auszubreiten und beherrschte über hundert Jahre lang einen großen Theil der Israeliten, nahm ihnen die Waffen ab und duldete unter ihnen keinen Eisenschmied; die Ackergeräte, die sie brauchten, mußten sie in den philistäischen Städten schärfen laßen[2]). Nach langen Kämpfen gelang es erst David, diese Abhängigkeit dauernd zu brechen. Die Volkserzählungen von philistäischen Riesen, von einem Jesbi mit seiner dreihundert Pfund schweren Lanze, von Goliat, von Saf, von dem langen Manne mit 24 Fingern und Zehen[3]), beweisen deutlich genug, wie furchtbar diese Feinde den Israeliten erschienen.

An der Spitze der patriotischen Helden, die dennoch den Kampf mit den kriegerischen und wohlgerüsteten Philistern nicht scheuen, ja vielmehr bei jeder Gelegenheit mit ihnen anzubinden suchen, steht Simson und erscheint als der größte aller Richter. Ohne ein Volksheer anzuführen,

---

1) Richt. 11, 39 f.
2) 1 Sam. 13, 19—21.
3) 2 Sam. 21, 15 ff.

ja ohne an der Spitze eines einzelnen Stammes zu stehen, wagt er ganz allein den Kampf aufzunehmen, schlägt mit eigner Faust die Feinde, verwüstet ihre Felder, reißt ihre Festungsthore um und trägt sie fort, und selbst noch sterbend tödtet er Tausende. So repräsentirt Simson am deutlichsten die heroische Zeit, das eigentliche Ritterthum der Richterperiode, wobei sogar die Liebe schon eine wesentliche Rolle spielt.

Zugleich hat seine Geschichte das Eigenthümliche, daß er die Philister nicht eigentlich als Nationalfeinde bekämpft, sondern nur persönliche Beleidigungen an ihnen rächt, weshalb er auch nicht an der Spitze seines Stammes sie bekriegt, sondern ganz allein wie ein rechter Raufbold und Eisenfreßer den Kampf mit ihnen aufnimmt. Sie müßen ihm Anlaß geben und dann freut er sich ungemein, daß er nun Grund zu Händeln hat. Es liegt darin eine Art von ritterlicher Ehrenhaftigkeit, die nicht roh und willkürlich auf den Gegner nur losschlägt. Es ist mehr ein Kampf um den Preis der Stärke, ein gegenseitiges Meßen, ein mutwilliges Necken, das sich von der früheren kriegerischen Wildheit und der hinterlistigen Vertilgungswut eines Ehud und Anderer sehr merklich unterscheidet, und eine fortgeschrittene, dem heroischen Ritterthum verwandte Bildung beurkundet. Auch die Volkspoesie erscheint hier auf einer weit entwickelteren Stufe, als früher und hat in ihrem Lieblingshelden den Geist dieser romantisch ritterlichen Periode aufs anschaulichste und vortrefflichste abgespiegelt.

Die Frage, ob Simson eine historische Person gewesen, interessirt uns hier wenig, obwohl es an sich sehr glaubhaft ist. In der Volksphantasie aber hat dieser abenteuerliche Held bald eine ideale Gestalt erhalten. Man gab die historische Grundlage theils auf, theils erweiterte man sie, und konnte so die ganze Richtung, den Geist und die Stimmung jenes Jahrhunderts hier mit einer Treue und Wahrheit niederlegen, wie sie eine eigentliche Geschichte, eine ganze Reihe sogenannter beglaubigter Thatsachen niemals erreicht haben würde.

Die rein dichterische Gestaltung der Simsons-Sage erkennt man zunächst an der abgerundeten, epischen Form, an der künstlerischen Anordnung, in der seine Thaten aufgeführt werden. Sodann werden sie jedesmal motivirt; keine steht abgerißen da. Nicht wie ein ehrloser Räuber und Wegelagerer überfällt er aus dem Hinterhalt die Philister, sondern rächt sich nur, wenn sie ihn beleidigt haben. Dieser Anlaß kommt ihm aber durch drei philistäische Weiber, die er nach einander liebt und von denen die letzte, Delila, seinen tragischen Untergang herbeiführt. Diese eigenthümliche Lage, daß sein Herz sich beständig

an die Töchter der Nationalfeinde hängt und dadurch eine Reihe von Kollisionen herbeiführt, hat von vorn herein etwas sehr Poetisches und erinnert an spätere romantische Dichtungen unsers Mittelalters.

Zu beachten ist dabei der Umstand, daß gerade 12 zusammenhängende Abenteuer von Simson aufgeführt werden. Sodann finden sich in diesen Erzählungen so zahlreich Verse oder vielmehr kleine Strophen eingefügt, daß man an einer alten, dichterischen Darstellung der Simsons-Sage nicht wohl zweifeln kann. Es war unstreitig ein Cyklus romanzenartiger Gedichte, welche die 12 Abenteuer Simsons besangen, von denen aber nur der allgemeine Stoff, in prosaische Erzählungen aufgelöst, sich erhalten hat: sei es, daß die Lieder zur Zeit des Sammlers nur noch in Bruchstücken vorhanden waren, oder daß er selbst erst die Auflösung der poetischen Form vornahm. Die Abenteuer sind folgende:

Geboren zu Zora, in der Nachbarschaft der Philister, trieb der Geist Gottes, wie es heißt, den jungen Mann nach Timna (oder Timnata, jetzt Tibne) zu gehen, woselbst er sich in eine der Philister-Töchter verliebte und sie von seinen Eltern zur Frau begehrte. Die Vorstellungen der Eltern, doch ein israelitisches Weib zu nehmen, fruchten nichts. Er erklärt dem Vater kurz: „diese nimm mir, denn sie gefällt meinen Augen.“ So müßen die Eltern einwilligen, nicht wißend, daß es von Gott kam, der nur Gelegenheit suchte an den Philistern, die damals über Israel herrschten.

Wie er nun gen Timna zieht, um seine Werbung vorzubringen, vollführt er seine **erste** That: ohne Waffen in der Hand zu haben, zerreißt er einen jungen Löwen, der ihm entgegen brüllte, wie man ein Böcklein zerreißt; sagte aber seinen Eltern nicht, was er gethan. Wie er dann später zur Hochzeit reiste, fand er unterwegs in dem Gerippe des Löwen einen Bienenschwarm, nahm den Honig aus und genoß davon im Weitergehen, gab auch seinen Eltern davon, ohne zu verraten, woher er ihn genommen. Dieser Vorfall gab ihm sodann Anlaß, den 30 geladenen Gesellen, die seine Hochzeit mitfeierten, ein **Rätsel** aufzugeben und einen Preis für die Lösung auszusetzen. Wenn sie es innerhalb der 7 Tage des Festes enträtseln könnten, sollten sie 30 feine Hemden und ebenso viele Feierkleider erhalten, wenn nicht, so sollten sie denselben Preis an Simson zahlen.

Das Rätsel ist in seiner poetischen Form erhalten; es ist rhythmisch sehr regelmäßig gemeßen und hat Alliteration, die wie der Reim in der

hebräischen Poesie ein Element bildet, nur kein herrschendes wie in den altnordischen und altgermanischen Liedern. Das Rätsel lautet:

Aus dem Speiser
Gieng Speise hervor,
Und aus dem Sauren [1])
Gieng Süßes hervor.

Die Frage: „was ist das?" fehlt hier ebenso wie gewöhnlich in unsern gereimten Volksrätseln, die überhaupt dem obigen vielfach ähnlich sind. — Als die Gesellen das Rätsel nicht herausbringen, veranlaßen sie durch Drohungen die junge Frau, ihrem Gatten die Auflösung zu entlocken und ihnen zu verraten. Die Antwort der Gesellen ist sehr hübsch und mit einem feinen Wortspiele in eine neue Rätselfrage gekleidet. Am siebenten Tage, ehe die Sonne untergieng, sprachen sie zu Simson:

Was ist süßer
Als Honig-Seim?
Und was saurer
Als der Löwe?

Simson erkennt sofort die Verräterei [2]) und erklärt in einem gereimten Spruche:

Hättet mein Kalb
Ihr nicht angespannt,
So hättet ihr nicht
Mein Rätsel erkannt [3]).

Dadurch bekommt Simson nun Veranlaßung zu seiner zweiten Heldenthat. Er geht nach Askalon, erschlägt 30 Philister, nimmt ihnen die Feierkleider ab und gibt sie den 30 Gesellen und verläßt voll Unmut seine Frau. — Als er nach einiger Zeit zu ihr zurückkehrt und ihr ein Ziegenböcklein als Geschenk mitbringt, ist sie bereits mit Einwilligung ihres Vaters an einen Andern verheiratet. „Ich meinte, du möchtest sie nicht und gab sie deinem Gefährten." Aber Simson erwiedert:

Dießmal bin ich schuldlos an den Philistern,
Wenn ich ihnen Übles thue.

Er rächt sich durch eine dritte That, indem er 300 Füchse fängt und mit Feuerbränden versehn in die reifen Saatfelder und Gärten der Phi-

1) Eigentlich: aus dem Grimmigen, Grausamen.

2) Nach Josephus Archäolog. 5, 8 soll er an den letzten Spruch anknüpfend gesagt haben: „Fügt noch hinzu: Was ist falscher, als ein Weib?"

3) Wörtlich: „Wenn ihr nicht gepflügt hättet mit meinem Kalbe, so hättet ihr mein Rätsel nicht aufgefunden."

lister jagt. Diese züchtigen nun den Schwiegervater Simsons für den Schaden, den er durch seine Schuld angestiftet und verbrennen ihn mitsammt seiner Tochter. Dadurch fühlt sich Simson aufs Neue schwer verletzt und richtet viertens unter den Philistern eine gewaltige Niederlage an, flüchtet sich dann aber nach Juda und wohnt in einer Felskluft. — Indes rücken die Philister gegen ihn aus und verlangen seine Auslieferung, worauf 3000 vom Stamme Juda gegen ihn ziehen und ihn gebunden den Philistern übergeben. Wie diese aber bei dem Ort Lechi ihm entgegenjauchzen, da kommt der Geist über ihn und er zerreißt fünftens die neuen Stricke, mit denen er gebunden war, wie Fäden, die verbrannt sind am Feuer. Ein frischer Eselskinnbacken, den er aufgreift, dient ihm sofort als Waffe, mit der er seine sechste Heldenthat ausführt, indem er 1000 Philister damit erschlägt. Hier findet sich wieder ein volksthümlicher Spruch mit witzigen Wortspielen. Simson selbst feiert den Sieg indem er singt:

Mit dem Backen des Packesels,
Ein Pack, zwei Pack,
Mit dem Backen des Packesels
Erschlug ich tausend Mann.

Das Wort chamôr, Esel (eig. Lastträger) bedeutet zugleich Haufen, was durch Pack (Philisterpack) nachgebildet ist. Zu beachten ist noch, daß der Ort Lechi, wo Simson ausgeliefert wird, Backen, Kinnbacken bedeutet und wohl nach einer Felsklippe benannt worden war. Parallelen zu solchen Sagen gibt es überall. Nach unsrer Erzählung erhielt der Ort erst damals den Namen, weil Simson den Eselskinnbacken dort hinwarf, also ganz wie in unsern deutschen Riesensagen.

Nach dem heißen Kampfe ist Simson nahe am Verdursten. Da betet er zu Gott:

Du hast gegeben in die Hand deines Dieners
Diesen Sieg, den großen:
Und nun soll ich sterben hier vor Durst
Und fallen in die Hand der Unbeschnittenen.

Als siebentes Ereignis wird berichtet, wie Gott dieß Gebet Simsons erhört und aus der Vertiefung des Kinnbackens einen Quell frischen Waßers hervorsprudeln läßt. Die Quelle bei Lechi hieß daher: „die Quelle des Rufers.“ Es sind dieß deutlich etymologische Sagen, wie sie auch im Pentateuch sehr gewöhnlich sind.

Da Simson seine erste Frau verloren hat und ihm die Philistertöchter doch überaus wohl gefallen, so feßelt ihn später in Gaza eine

Buhlerin. Wie er aber die Nacht bei ihr zubringt, beschließen die Bürger, ihn am Morgen umzubringen und lauern ihm auf am Thore. Doch er führt darauf seine achte That aus, verläßt um Mitternacht die Stadt und nimmt das ganze Thor mitsammt den Pfosten und Flügeln auf seine Schultern und trägt es weitweg auf einen Berg vor Hebron.

Zum dritten Male endlich liebte er eine Philisterin, Delila, die im Thale Sorek wohnte. An diese wenden sich die Fürsten der Philister und versprechen ihr reichlichen Lohn, wenn sie dem Simson das Geheimnis seiner übermenschlichen Stärke und Unbesiegbarkeit ablausche und ihnen verrate. Dreimal täuscht er seine Geliebte, indem er mit verschiedenen neuen Stricken gutmütig sich binden und endlich sogar seine mit Garnfäden durchflochtenen Haarlocken festnageln läßt, und legt so drei neue Proben seiner Stärke, die neunte, zehnte und elfte ab. Wie sie ihn nämlich auf die Probe stellt und ruft: „Simson, Philister über dir!“ so zerreißt er jedesmal alle Banden wie zarte Fäden, „wie man eine Schnur von Werg zerreißt, wenn sie Feuer riecht.“

Als er dann aber den dringenden Bitten des treulosen Weibes nicht widersteht, indem sie ihn alle Tage plagte und „seine Seele ungeduldig wurde bis auf den Tod,“ und er ihr sein ganzes Herz entdeckt, daß er nämlich vom Mutterschooß an ein Gottgeweihter und allein durch sein ungeschorenes Haar so unüberwindlich sei, da verrät sie ihn den Philistern. Sie schläfert ihn ein auf ihren Knien und schneidet ihm die 7 Zöpfe seines Hauptes ab, worauf die Stärke sofort von ihm weicht. Die Philister ergreifen ihn, stechen ihm die Augen aus, führen ihn in Ketten fort und machen ihn zum Mühlsclaven. Indes begann sein Haar wieder zu wachsen. —

Die Philister aber feierten ein Freudenfest und brachten Opfer ihrem Gotte Dagon, der endlich ihren Todfeind Simson in ihre Hand gegeben. Da sangen die Fürsten den gereimten Vers: Richt. 16, 23 f.

„Es gab unser Gott in unsre Hand
Den Simson, unsern Feind.“

Ebenso sang das ganze Philistervolk, indem das obige Lied ein paar weitere Zeilen erhielt:

„Es gab unser Gott in unsre Hand
Unseren Feind der verwüstet das Land,
Und Viele von uns zum Tode gesandt.“

Simson selbst wird zum Dagontempel geführt und muß die Philister durch Spiel und Tanz belustigen. Da fleht er zu Gott noch einmal um Stärkung, auf daß er Rache nehmen könne:

O merke mich doch
Und stärke mich doch
Nur dießmal noch,
O du, mein Gott!
Damit ich nehme
Auf Einmal die Rache
Für meine zwei Augen
An den Philistern!

So vollbringt er denn seine zwölfte und glänzendste That, die er aber mit dem Leben bezahlen muß. „Es sterbe meine Seele mit den Philistern!" ruft er aus und reißt mit Macht die Säulen des Tempels um, so daß die darin versammelten 3000 Philister ihren Untergang finden und Simson, wie es heißt, bei seinem Tode ihrer mehre tödtete, als bei seinem Leben. —

Die Ähnlichkeit der Heldenthaten Simsons mit denen des griechischen und phönikischen Herkules liegt so klar am Tage, daß selbst sehr strenggläubige Ausleger, wie Kaiser, sie zugeben, dabei aber zu dem verzweifelten Auskunftsmittel greifen, zu behaupten, Simson habe diese herkulischen Thaten bloß deshalb vollbracht, um den philistäischen Herkules systematisch zu persifliren![1]) — Dabei ist die Zwölfzahl der Arbeiten gewiß nicht zufällig; sie selbst aber finden nur in der Natur der Volkssage überhaupt ihre genügende Erklärung.

Wie Simsons erste That, so besteht auch die erste der sogenannten 12 Arbeiten des Herkules in der Erwürgung des nemäischen Löwen, dessen Haut weder Eisen, noch Stein, noch überhaupt eine Waffe verwunden konnte. — Dem Einfangen der 300 Füchse entspricht, wie Herkules den schnellen Hirsch der Diana mit goldenem Geweih, den kretensischen Stier und den erymanthischen Eber lebendig erjagt und einbringt. Zugleich haben noch andre Sagen und Sitten auf diese seltsame Erzählung Einfluß geübt. Es wurden z. B. an den römischen Cerealien Füchse mit aufgebundenen Feuerbränden losgelaßen. Auch bei Ovid[2]) findet sich eine merkwürdige Parallele hiezu. Streng geschichtlich ist der Schwank gewiß nicht zu verstehn, sondern beruht auf einem mythischen, jetzt nicht mehr deutlich zu ermittelnden Hintergrunde. — Wie Simson ferner 1000 Philister erschlug, so erlegte auch Herkules den König der Minyer und sein ganzes Heer, wobei der Eselskinnbacken der Keule des Herkules entspricht. — Zu der 7. That, wie Simsons

1) Kaiser, Commentar. in priora Genes. capita, p. 188 ff.
2) Ovid in den Fasten, IV, 681 ff.

Gebet erhört wird, ist zu vergleichen, wie Herkules, der überhaupt die Götter ehrte, einst von Grillen geplagt, zu den Göttern betete, diese Ruhestörer wegzuschaffen, worauf sie für alle Zeit aus der Gegend (von Rhegium und Lokri) verschwanden. Ferner entspricht, wie an der Küste von Sicilien die Nymphen, um ihn zu laben, warme Quellen entspringen ließen, und wie ein ander Mal ein Widder dem Dürstenden einen Waßerquell im Sande aufscharrte.[1]) —

Eine völlige Nachbildung der Herkulessage ist das 8. Abenteuer, wie Simson das Festungsthor von Gaza mit beiden Pfosten auf einen Berg vor Hebron trägt; es ist dieselbe Geschichte, wie Herkules an der Meerenge zwischen Europa und Afrika, auf den zwei gegenüberliegenden Bergen die zwei Säulen errichtet, wonach die Berge selbst dann die Säulen des Herkules genannt wurden. Pindar nennt sie: die Thore von Gades, (eig. Gadira; doch ist Gades die ursprüngliche Form, daher Cadix.)[2]) — Zu der Sage, wie Simson 4 mal die Stricke zerreißt, mit denen er gebunden wird, findet sich vielleicht ein Anklang darin, daß ein sehr fester, doppelt gezogener Knoten, den man als Vorlegeschloß gebrauchte, ein Herkulesknoten, nodus Herculis hieß. Auch der Brautgürtel mußte bei den Römern zum Zeichen der Festigkeit mit diesem Knoten geknüpft sein. Indes liegt dieß vielleicht zu fern und sollen damit bloß allgemeine Kraftproben angegeben werden. Deutlich aber entspricht der freiwillige Flammentod des Herkules auf dem Oeta, der alles Irdische an ihm verklärt und ihn den Göttern zugesellt, dem selbstgewählten Tode Simsons, der ebenfalls den Triumph seines Lebens bezeichnet. Dabei liegt eine weitere Ähnlichkeit darin, daß beide Heroen und Helden, die den Weibern sehr ergeben sind, endlich durch ihre Weiber untergehen, wobei zwischen Delila und Dejanira vielleicht sogar eine ursprüngliche Namensverwandtschaft statt fand.

Der ganze Sagenkreis von Herkules, seinen Wanderungen und Thaten ist wahrscheinlich phönikischen (tyrischen) Ursprungs und mit vielen andern Mythen früh nach Griechenland verpflanzt worden. Ebenso erhielten die Hebräer diese und ähnliche Sagen von den benachbarten Phöniken und haben sie auf ihre Weise wie die Griechen umgebildet und lokalisirt, wobei freilich jede Erinnerung an eine ursprünglich mythische Bedeutung dieser Geschichten schon dem ältesten Erzähler gänzlich entschwunden gewesen sein muß. Die Volksphantasie schmückte mit den

1) Vgl. Diod. Sic. 4, 22 f.

2) Vgl. Diod. Sic. 4, 18. Strabo, 3, 5.

fremden Dichterfarben ihren heimischen Lieblingshelden aus, wobei dem Hebräer, seiner ganzen Sinnesart gemäß, das ursprünglich Naturmythische in ein rein Geschichtliches und Thatsächliches sich verwandeln mußte.

Simson ist kein Sonnengott, kein Sonnenheld, wie man nach der irrigen Ableitung seines Namens von שֶׁמֶשׁ Sonne wohl gemeint hat. Nach Josephus[1]) bedeutet der Name ἰσχυρός, der Starke, Kräftige, also wie Herkules bei den Griechen ebenfalls ursprünglich Ἀλκαῖος, der Starke hieß, und diese Etymologie liegt im Hebräischen noch ganz deutlich vor.[2]) Simson bezeichnet einen tapfern, starken Streiter (vgl. Makkabäer) und mochte dann einem Helden der Richterzeit im vorzüglichen Sinne beigelegt werden. Die Sage und die eigentliche Volksdichtung aber bildete hieraus ein heroisches Musterbild, einen idealen Helden, der mit unbeugsamem Mute, mit dem höchsten Kraftgefühl und aus eigenstem Antriebe die größten Kämpfe zum Besten seines Volkes ausführte. An einen geschichtlichen Kern haben sich also mythische oder sagenhafte Elemente angelehnt. Simson wurde gewißermaßen ein Kollektivname, an den sich alles Verwandte anschloß wie Till Eulenspiegel, Faust und andre Namen, die ursprünglich wirkliche Personen bezeichneten, dann aber Repräsentanten und Träger einer ganzen Zeitrichtung wurden. Vgl. S. 98.

Die höhere göttliche Heldenkraft in Simson wird von der Sage auf echt hebräische Weise motivirt. Er ist vom Mutterschooße an ein Gottgeweihter (ein Nasiräer), weshalb nie ein Scheermeßer sein Haar berührt hat. Mit dem langen Haar aber verliert er zugleich seine Stärke und wird besiegt. Dieser letzte Aufschluß erfolgt ganz richtig erst im Laufe der Geschichte. Der spätere Überarbeiter des Buchs der Richter, der die alten Volkssagen überhaupt mit einem erbaulichen Elemente vergeistigen wollte, erzählt nun schon Kap. 13 ausführlich, wie die Mutter Simsons während ihrer Schwangerschaft sich des Weins und

1) Josephus, Archaeol. 5, 8, 4.

2) Der Name ist vierbuchstäbig, ein Quadriliter, v. שָׁמַן durch Wiederholung des ersten Radikals nach dem zweiten gebildet, wie זַרְזִיף Regenguß v. זרף fließen, strömen, כַּרְכֹּב Einfaßung v. כרב u. s. w. Namentlich kommt diese Bildung, die ich in ihrer organischen und gesetzlichen Entwicklung im Semitischen an einem andern Orte nachgewiesen, bei Eigennamen vielfach vor. Vgl. mein hebräisches Wurzelwörterbuch S. 648 ff. Der einfache Name שָׁמֵן bezeichnet schon den Starken, den kräftigen Krieger, Richt. 3, 29, wie מִשְׁמַנִּים Ps. 78, 31. Jes. 10, 16. Vgl. Jes. 59, 10. Ebenso die Steigerungsform שִׁמְשׁוֹן oder wie die 70. ihn aussprachen: שִׁמְשׁוֹן Σαμψών, Vulgata: Samson, eine Form wie oben Carcob u. s. w.

aller berauschenden Getränke so wie aller unreinen Speisen enthalten sollte, um so als reine Mutter den gottgeweihten Sohn zu gebären.

Von den späteren Bestimmungen des Nasiräerthums (4 Mos. 6, 1 ff.) ist freilich im Leben und Treiben Simsons sehr wenig zu verspüren; nur durch seinen langen Haarwuchs hängt er damit zusammen. Nicht einmal der Genuß des Weins wird ihm untersagt; bloß der Mutter wird er verboten, ähnlich wie der Priester im heiligen Amte des Weins sich enthalten sollte.[1]) So wenig Simson daher Anstand nimmt, eine Leiche zu berühren und sogar den Honig aus einer Leiche genießt, ohne sich nach der Erzählung dadurch verunreinigt zu fühlen, (wie es das Nasiräergesetz ausdrücklich verlangte,) so wird er noch weit weniger des Weins sich enthalten haben und trank jedenfalls bei dem siebentägigen Hochzeitsgelage (מִשְׁתֶּה) recht tapfer mit. Auch sonst erscheint er durchaus nicht als ein Muster von Entsagung, von sittlicher Reinheit und Frömmigkeit; vielmehr bilden derbe Manneskraft und Weiberliebe die Grundzüge seines Wesens. Bertheau[2]) und Ewald[3]) legen ein viel zu hohes Gewicht auf dieß Nasiräerthum Simsons. Ist doch schon jeder Israelit an sich, als Glied der Gemeinde, dem Jahve geweiht und wird dieß ganz besonders noch durch den Akt der Beschneidung. Alle Nationalhelden, wie z. B. die im Deboraliede, sind von Gott begeisterte Helden, sind Gottesstreiter. Der Nasiräer nun, der in ganz besonderem Sinne Gott angehören wollte, konnte dieß entweder erreichen wie Samuel, der zum Dienst des Heiligthums erzogen wurde, oder, wie es unstreitig bei den meisten Nasiräern geschah, durch Askese, durch Förderung des eigenen sittlichen Lebens. Nach diesen beiden Seiten hin war Simson kein Nasiräer. Er war ein Held Gottes wie Josua, Ehud, Schamgar und andere; allein ein höheres, prophetisches und ethisches Element tritt bei ihm zurück und die Sage wollte dieß auch nicht an ihm hervorheben, hatte auch wohl bei den sonst durch ihren Bilderdienst übel berüchtigten Daniten keinen Grund dazu. —

Das lange phantastische Haar wird man jedenfalls unserm Helden laßen müßen, da es ein Hauptmoment in seinem Leben bildet. Es ist sein Talisman. Allein vermutlich hatte es ursprünglich eine etwas andre Bedeutung oder Beziehung, und wurde nur an das hebräische Nasiräerthum angelehnt.

---

1) Vgl. 3 Mos. 10, 9.

2) Bertheau, das Buch der Richter und Rut erklärt. 1845. S. 172. f.

3) Ewald, Geschichte Israels, II. S. 401 ff.

Im Allgemeinen trugen die hebräischen Jünglinge lang herabwallendes Haar und stutzten es nur von Zeit zu Zeit.[1]) Es war auch ein Hauptschmuck des Mannes; nur als Zeichen tiefer Trauer schor man es ganz ab.[2]) Häufig kommt es bei verschiedenen Völkern als Gelübde vor, das Haar zu scheeren oder wachsen zu laßen. So gelobten die Argiver, das Haar nicht eher wieder wachsen zu laßen, bis sie Thyrea erobert hätten.[3]) Ferner heißt es von gewißen arabischen Stämmen der älteren Zeit in den Anmerkungen zur Hamâsa p. 2: „Wann sie etwas Heiliges vorhatten, pflegten sie keine saure Milch zu bereiten, die Butter nicht abzukochen, d. i. sie vom Fett nicht zu reinigen und weder das Haar, noch den Flaum auszurupfen."

Am frappantesten erinnert an Simsons Haar die Sage vom König Nisus in Megara. An das goldene oder purpurfarbene Haar dieses Königs war nämlich zugleich sein und seiner Regierung Schicksal gebunden. Durch seine treulose Tochter verlor er mit dem Haare zugleich Leben und Reich.[4])

Endlich findet sich in den Herkules-Sagen zerstreut etwas sehr Ähnliches. Diodor[5]) erzählt von Jolaus, dem Stiefbruder und steten Gefährten des Herkules, der eigentlich mit ihm Eins ist, daß alle Bewohner der Stadt Agyrium in Sicilien ihren Kindern von Geburt an das Haar, als dem Jolaus geweiht, wachsen laßen, bis es ihnen gelungen sei, durch kostbare Opfer den Gott zu versöhnen. Und diese Sitte sei so heilig und unverletzlich, sagt er weiter, daß alle Kinder, für welche dieß Opfer nicht gebracht werde, die Stimme verlieren und wie todt aussehen. Gelobt aber Jemand nur, das Opfer zu bringen, und weiht dem Gotte ein Unterpfand desselben, so werden die Kinder alsbald wieder hergestellt.

Mußten wir nun oben den Herkules-Sagen überhaupt einen großen Einfluß auf die Gestaltung der Simsons-Sage zugestehen, was auch Ewald entschieden zugibt, so wird es nicht zu kühn sein, auch diesen letzten Zug mit den langwachsenden Haaren als entlehnt und dem hebräischen Helden nur angeeignet zu faßen. So erklärt es sich einfach, wie er zum Nasiräer gestempelt werden konnte, so wenig er sonst auch einer asketischen oder prophetischen Richtung zugethan ist.

Die Ausbildung dieses Sagenkreises gehört unstreitig dem kleinen

1) Vgl. 2 Sam. 14, 26.
2) Amos 8, 10. Jes. 15, 2. Mich. 1, 16.
3) Herod. 1, 83.
4) Apollod. 3, 15, 5. Ovid. Metam. 8, 6 ff.
5) Diod. Sic. 4, 24.

Stamme Dan an, der als Gränzstamm vielen Angriffen ausgesetzt war, aber auch sonst als tapfer und mutig gelobt wird. Im Segen Jakobs[1]) wird von ihm, wohl mit Beziehung auf Simson, gesagt:

Dan der wird richten sein Volk
Wie irgend einer der Stämme Israels.

Und im Segen Mose's[2]) heißt er „ein junger Löwe, der hervorspringt aus Basan.“ — Das einzige literarische Denkmal, die Simsons-Sage, die wir von diesem Stamme besitzen, erregt den vortheilhaftesten Begriff von der poetischen Begabung desselben. Früher Verkehr mit den Phönikern und Philistern, Handel und Schifffahrt[3]) muß hier alsbald auch eine freiere Kultur ins Leben gerufen haben, wovon wir den deutlichsten Niederschlag in diesem Volksbuche besitzen. Es enthält alle Elemente eines wahrhaften Volksepos, dessen älteste reinere Gestalt uns leider nicht überliefert worden ist. Dabei ist dieß poetische Volksbuch das einzige des alten Testamentes, in dem sich ein gewißer Humor, eine sichtbare Freude am Possenhaften ausspricht. Der hebräische Volksgeist ist sonst im Allgemeinen zu ernst und trocken, zu pathetisch und erhaben gestimmt, als daß er dem gründlich Komischen und der herzlichen Lachlust je hätte rechten Geschmack abgewinnen können. Um so mehr Interesse gewährt dieser eine Held mit seiner jovialen Laune und seinen barocken Geniestreichen, mit seiner Verliebtheit und seinem tragischen Ende, indem er zeigt, daß das Komische als ein allgemein menschliches und echt volksthümliches Element auch den hebräischen Stämmen nicht ganz abgieng und nur in der Literatur keinen rechten Ausdruck finden konnte. Jedenfalls aber ist die komische Ader der Hebräer niemals sehr stark gewesen. Nur in der Geschichte Jakobs trifft man noch einige Ansätze zu volksthümlichen Schwänken und Scherzen. —

Das letzte Jahrhundert vor der Einführung des Königthums zeigt uns das Volksleben der Hebräer in einer allgemeinen Gährung und Auflehnung begriffen. Von außen her drängen die Philister und Ammoniter und im Innern zerfleischen die Stämme sich selbst mit erbitterter Wut. Die Sittenlosigkeit aber, die Barbarei und Anarchie, die damals herrschte, sieht man am grellsten, aber gewiß historisch treu in den

1) 1 Mos. 49, 16.
2) 5 Mos. 33, 22.
3) Richt. 5, 17.

beiden Erzählungen, welche den Schluß des Buchs der Richter bilden, Kap. 17—21.

Solche Zeiten sind dem Gedeihen der Poesie nicht günstig. Zwar setzte Samuel der allgemeinen Zügellosigkeit Schranken und bereitete eine neue Epoche, eine nationale Wiedergeburt vor, wie dieß oben in der allgemeinen Übersicht weiter angegeben ist. Allein sein vorherrschend praktisches und politisches Wirken, wie die Zeit es erheischte, war ebenfalls nicht geeignet, eine neue dichterische Thätigkeit ins Leben zu rufen. Es war ein unproduktives, unpoetisches Jahrhundert.

Das einzige poetische Erzeugnis, welches der Zeit Samuels mit großer Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden darf, ist der Segen Jakobs.[1]) Der Dichter geht von der geographischen und historischen Lage der 12 Stämme in Palästina aus, wie sie zu seiner Zeit bestand, und legt diese als Weißagung oder vielmehr als Vorhersagung dem alten Jakob in den Mund, indem er bald, wie bei Ruben, den idealen Stammvater der Sage, bald mehr den wirklichen ganzen Stamm vor Augen hat. Wir haben hier das älteste Beispiel von prophetischer, divinatorischer Lyrik, die von späteren, gegebenen Verhältnissen ausgeht und diese einen alten, erleuchteten Vorfahren als zukünftig aussprechen läßt: eine dichterische Form und Einkleidung, an welcher der unbefangene Sinn des Alterthums keinen Anstoß nehmen konnte.

Es ist kein Produkt lebendiger Volksdichtung, kein Erguß höherer prophetischer Begeisterung, sondern mehr ein verständiges, künstliches und gelehrtes Machwerk, das als solches uns kalt läßt. Der Verfaßer liebt es, aus den Namen der Stämme durch etymologische Anspielungen irgend eine besondre Eigenschaft derselben hervorzuheben. So kombinirt er Juda mit dem Verbum (Hif.) joda, preisen; Sebulon wahrscheinlich mit zabal, wohnen; Dan mit din, richten; Gad mit gedud, Gedränge; Ascher mit dem gleichlautenden Verbum, welches reich, glücklich sein bedeutet, und ebenso hebt er an Josef, indem er eigentlich Efraim meint, nach einer naheliegenden Etymologie die Fruchtbarkeit desselben hervor. Manche dieser Wortspiele und Anklänge hatte auch vielleicht schon der Volkswitz so ausgeprägt.

Das Gedicht besteht ursprünglich aus sechs Strophen, ist aber in seiner jetzigen Gestalt stark überarbeitet und außerdem durch einige Glossen, die in den Text geraten sind, recht eigentlich entstellt worden. Indes laßen sich diese späteren Zuthaten noch gut erkennen und abtrennen.

1) 1 Mos. 49.

Ebenso verhält es sich mit dem weit jüngeren Segen Mose's.[1]) Hier ist gleichfalls eine ältere Grundlage später erweitert und ausgeschmückt worden, aber nicht zum Vortheil des Ganzen.

Der Überarbeiter unsers Stücks ist zunächst daran zu erkennen, daß er die angenommene Situation, die bei einem so kleinen Gedichte doch leicht durchzuführen war, nicht inne hält und als Erzähler etwas als vergangen berichtet, das er hätte als künftig aussprechen sollen. So fällt er bei Jissakar ganz aus der Rolle, indem er von ihm sagt: „Und er sah die Ruhe, daß sie gut, und das Land, daß es lieblich sei, neigte zum Tragen seinen Nacken und ward zum Lohndiener.“ Dabei ist zugleich auf sakár, „um Lohn dingen“, angespielt. Ebenso unpassend heißt es V. 23 vom Stamm Josef: „Es reitzten ihn und spannten, und befeindeten ihn die Bogenschützen; doch es blieb fest sein Bogen u. s. w.“ Dabei bringt dieser Ergänzer den Widerspruch hinein, daß V. 26 Josef als „der Fürst seiner Brüder“, d. i. als der herrschende und die Stämme anführende Sohn Jakobs bezeichnet wird, während nach V. 10 in dem alten Gedichte dem Stamm Juda die Hegemonie verheißen wird. — Wir können hiernach sicher vermuten, daß der Verfaßer dieser Zusätze ein Bürger des nördlichen Reiches war und dieß neben Juda mehr hervorheben wollte. Während das alte Gedicht kurz und alterthümlich klingt, so haben dagegen diese Zusätze etwas Breites, Rhetorisches, Kraftloses, und verraten auch dadurch eine spätere Zeit. Einige Aussprüche und Vergleichungen, z. B. Juda's mit einem Löwen, V. 9, und Dan's mit einer Schlange, V. 17, wurden ursprünglich vielleicht nur als Parallelen zu unserm Liede angemerkt und klingen älter, als die etwas auffallenden Ausmalungen über Juda's Wein- und Milchreichthum, V. 11—12, so wie die weitläuftigen Zusätze zu dem Ausspruche über Josef, V. 23—26.

So wenig dichterischen Wert dieser Segen Jakobs auch hat, so ist er doch für die letzte Zeit vor der Einführung des Königthums sehr charakteristisch und eine wichtige Urkunde. Das Volk nämlich bildet hiernach noch so wenig eine organische, wirkliche Einheit, daß drei Stämme, Ruben (der als Erstgeborner in der Urzeit der stärkste gewesen sein muß), Levi und Simeon einen Fluch erhalten. Der Stamm Juda dagegen, als der tapferste und als Vorkämpfer seiner Brüder, bekommt den ersten Segen und tritt gleichsam in die Rechte des Erstgeborenen ein. Auch geschichtlich läßt sich erweisen, daß Juda beim Beginn der Eroberung Kanaans[2]), so wie kurz vor der Einführung des Königthums das

1) 5 B. Mos. 33.
2) Richt. 1.

Präsidium in den Versammlungen und eine Art von Hegemonie über die andern Stämme ausgeübt haben muß.[1]) Indes ist er hier noch nicht als der Königsstamm gefaßt, was uns einen deutlichen Fingerzeig über die Abfaßungszeit des Gedichtes liefert. Das Priesterthum sodann erscheint noch ohne besonderes Ansehen, wie überhaupt in der ganzen Richterzeit jeder Familienvater zu opfern pflegte und nur sehr selten ein Levit vorkommt. Die Zerstreutheit und Heimatlosigkeit dieser Opferdiener, die man zuweilen in Sold nahm, wird sogar als ein Fluch betrachtet für verübte Grausamkeiten.[2]) Erst beim Tempel in Jerusalem wurde die Stellung der Leviten allmählig günstiger und ihr Einfluß bedeutender.

Alles führt darauf, daß dieser Ausspruch über die 12 Stämme der Zeit Samuels angehört. Die damaligen geschichtlichen Zustände passen vollkommen. Zugleich wißen wir, wie Samuel die Prophetenschulen hob und förderte, und aus diesen mehr gelehrten Bestrebungen erklärt sich am leichtesten ein solches, etwas frostiges Produkt der prophetischen Lyrik. Auch erinnert die ganze Art, etwas nach dem Erfolge rückwärts zu weißagen, noch sehr an eigentliche Wahrsagung, wie sie früher vielfach vorkam und in den Prophetensagen so wie im Volksglauben auch später noch fortlebte. Daß Samuel selbst dieß Stück verfaßt habe, läßt sich durch nichts erweisen und ist an sich sehr unwahrscheinlich. Der Verfaßer der Grundschrift fand es bereits vor und hat es eingeschaltet. Es zerfällt in zwei Hälften, jede mit drei Strophen. Die erste Hälfte behandelt das südliche Gebiet, die zweite das nördliche, indem sie von Juda zu Sebulon überspringt. Danach lautete das Gedicht ursprünglich so, indem ich die unechten Zusätze unten mittheile:

I.

1. a. O Ruben, du mein Erstgeborner,
Du meine Kraft und Erstling meiner Stärke,
Du Vorzug an Hoheit und Vorzug an Macht,
Du Sprudel wie Waßer: habe keinen Vorzug! 4
Weil du bestiegen das Bett deines Vaters.
Da freveltest du, mein Lager besteigend![3]) —

1. b. Simeon und Levi sind Brüder, 5
Deren Waffen grausame Werkzeuge;[4])

---

1) Vgl. Richt. 20, 18.
2) Vgl. 1 Mos. 34, 25 ff.
3) Vgl. 1 Mos. 35, 22.
4) „In ihren Rat komme nicht meine Seele! 6
Mit ihrer Gemeinde vereine sich nicht meine Hoheit!“

Denn in ihrem Zorn erwürgten sie den Mann,
Und in ihrem Übermut entnervten sie den Stier.
Verflucht sei ihr Zorn, weil er hart, und ihr Grimm, weil er grausam! 7
Vertheilen will ich sie in Jakob, und sie zerstreuen in Israel!

c. O Juda, dich werden deine Brüder preisen, 8
Da deine Hand am Nacken deiner Feinde ist.
Huldigen werden dir die Söhne deines Vaters.[1])
Nie wird weichen das Scepter von Juda, 10
Noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen hinweg,[2])
Indem die Stämme ihm gehorchen.[3])

II.

2. a. Sebulon wird wohnen am Ufer des Meers,[4]) 13
Indem sein Gebiet bis Sidon reicht. —
Jissakar ist ein knochigter Esel, 14
Der sich lagern wird zwischen den Hürden.[5])
Dan der wird richten sein Volk 16
Wie nur irgend einer der Stämme Israels.[6])

2. b. Gad, ein Gedränge wird ihn bedrängen, 19
Er aber wird die Ferse bedrängen.
Für Ascher wird seine Speise zu fett sein, 20
So daß er liefern kann königliche Leckerbißen.
Naftali ist eine schlanke Hirschkuh, 21
Er der der da geben wird Worte der Schönheit.

c. Josef ist der Sproß eines Fruchtbaums, 22
Der Sproß eines Fruchtbaums an der Quelle,

---

1) „Ein junger Leu bist du, Juda, 9
Vom Raube, mein Sohn, steigst du herauf,
Er krümmt sich, legt sich wie ein Leu, wie eine Löwin:
Wer mag ihn aufregen?"

2) „So lange man nach Silo kommt;" das müßte bedeuten: „immer", eine entschiedene Glosse, die schon äußerlich sehr lahm nachhinkt.

3) „Er, der da bindet an den Weinstock sein Eselfüllen, 11
Der da wäscht im Wein sein Gewand,
Und im Traubenblute seinen Anzug;
Er, mit Augen, die dunkel vom Weine, 12
Und mit Zähnen, die da weiß sind von der Milch."

4) „Und zwar am Ufer von Schiffen;" eine Glosse, wohl nach Richt. 5, 17 gebildet.

5) „Und er sah die Ruhe, daß sie gut, 15
Und das Land, daß es lieblich sei,
Neigte zum Tragen seinen Nacken
Und ward zum Lohndiener."

6) „Dan ist eine Schlange am Wege, 17
Ein Basilisk an der Straße,
Der des Rosses Fersen beißt,
Daß rückwärts fällt der Reiter."
(Auf deine Hülfe hoff' ich, o Herr!) 18

Indem seine Sprößlinge die Mauer übersteigen.[1])
Benjamin ist ein raubgieriger Wolf: 27
Am Morgen verzehrt er die Beute
Und am Abend theilt er den Raub.

Zu beachten ist hier, daß der Stamm Naftali, auf den Berghöhen zwischen dem See Genezaret und dem Libanon wohnend, als ein körperlich und geistig schöner Volksstamm gepriesen wird. Vgl. auch 5 Mos. 33, 23. „Die Worte der Schönheit", die er geben wird, sind Dichterworte, Dichtungen, durch welche er sich damals vor allen übrigen Stämmen ausgezeichnet haben muß, obwohl uns keine Probe davon erhalten ist. Das spätere Hohelied aber gehört diesem reizenden Landstriche an. Auch bei den Arabern gibt es manche Stämme, z. B. die Bewohner des Landstrichs Dschof, die Leute von el Hassa am persischen Meerbusen, die unter allen Beduinen in Nedschid oder Hedschas wegen ihres musikalischen und poetischen Talentes berühmt sind.

Eine spätere Ergänzung und Modifikation des Segens Jakobs bildet der Segen Mose's im Deuteronomium Kap. 33. Sehr lehrreich erkennt man darin die weiter entwickelte, fortgeschrittene Zeit des Königthums. Hier wird kein Stamm mehr verflucht; alle bilden vielmehr nur Glieder eines Ganzen, deren notwendiger Zusammenhang zum Bewußtsein gekommen ist, obwohl das Volk in zwei Hälften getheilt ist. Der Dichter aber wünscht, daß Juda wieder alle Stämme unter seiner Herrschaft vereinigen und dadurch gegen seine Feinde stark werden möge. V. 7. — Der Stamm Levi erscheint in hoher Würde als der priesterliche Stamm, und so erhalten alle nur reine Segenswünsche. Des Gegensatzes wegen möge dieß Gedicht, das etwa dem 8. Jahrhundert angehört, gleich hier Platz finden. Es hatte ursprünglich denselben Um-

---

1) a. „Und es reizten ihn und spannten 23
Und befeindeten ihn die Bogenschützen.
Doch fest blieb sein Bogen 24
Und gelenkig blieben die Arme an seinen Händen,
Von den Händen des allmächtgen Jakobs,
Von dorther, wo der Hirt, der Fels Israels ist;
b. Von dem Gott deines Vaters, und der helfe dir! 25
Von dem allmächtigen Gott, und der segne dich
Mit Segnungen des Himmels von oben,
Mit Segnungen der Waßerfülle die da unten liegt,
Mit Segnungen der Brüste und des Mutterschooßes!
c. Die Segnungen deines Vaters, die da übersteigen 26
Den Segen ewiger Berge und die Wonne uralter Hügel —
Sie mögen kommen auf Josefs Haupt,
Und auf den Scheitel des Fürsten seiner Brüder!"

fang wie der Segen Jakobs, nämlich sechs Einzelstrophen, ist aber später, wahrscheinlich im 7. Jahrhundert, mit zahlreichen Zusätzen und erklärenden Glossen so wie mit Wiederholungen aus dem Segen Jakobs versehen worden. Der echte Kern läßt sich jedoch noch gut herausschälen. Die Unechtheit der übrigen Zuthaten kann hier nicht weiter erwiesen werden, und es ist auch unnötig; denn wen der Einblick in den hergestellten Text nicht sogleich befriedigt, den werden auch alle weiteren Beweise aus dem Inhalte wie aus der Sprachform nicht überzeugen, und er möge vor wie nach das Gedicht in seiner bunten Unordnung und Gedankenverwirrung als ein schönes Ganzes in seinem Geiste sich zurechtlegen. —

Gleich den Anfang hat ein späterer Überarbeiter mit zwei ungehörigen und durchaus störenden Strophen versehen, V. 2—5, während auf die prosaische Einleitung V. 1 unmittelbar V. 6 folgen muß. Es heißt hier: „Dieß ist der Segen, womit Mose, der Mann Gottes, die Kinder Israels vor seinem Tode segnete; und er sprach:[1])

1. a. Es lebe Ruben und sterbe nicht, 6
Und seine Leute mögen unzählbar sein!
Und zu Juda sprach er so: 7
Erhöre, o Herr, die Stimme Juda's,
Und führe ihn zu seinem Volke!
Deine Hand vertheidige ihn
Und helfe ihm vor seinen Feinden!
1. b. Und zu Levi sprach er: 8
Dein Tummim und Urim gehört deinem Frommen,[2])
Der da spricht von Vater und Mutter: „ich seh sie nicht an!“ 9
Der seine Brüder nicht erkennt und von seinen Söhnen nichts weiß.[3])

---

1) Es kam der Herr vom Sinai 2
Und gieng ihnen auf von Seïr;
Er erglänzte vom Berge Paran,
Und zog dahin fern von den Myriaden Heiligen,
Indem aus seiner Rechten Strahlen für sie fuhren;
Denn er liebt die Stämme, all ihre Heiligen sind in seiner Hand. 3
Und sie folgten dir nach, empfangend von deinen Worten.
Das Gesetz verordnete Mose für uns, 4
Ein Erbtheil der Gemeinde Jakobs,
Und so ward Er (Gott) König in Jeschurun,
Als sich versammelten die Häupter des Volks,
Die Stämme Israels allzumal.

2) „Den du versuchtest bei Massa,
Und mit dem du hadertest am Haderwaßer.“
Dieser Zusatz erklärt die vorhergehenden Worte falsch; denn der „Fromme“ ist nicht Gott, sondern Levi, wie er im Folg. geschildert wird.

3) „Sondern die da bewahren dein Wort,
Und die da hüten deinen Bund;

Segne, o Herr, seine Kraft, und seiner Hände Werk laß dir gefallen! 11
Zerschelle die Hüften seiner Gegner,
Und seine Feinde, daß sie nicht stehen können!

2. a. Von Benjamin sprach er: 12
Der Liebling des Herrn wohnt sicher bei ihm;
Er umschirmt ihn allezeit.[1])

Und von Josef sprach er: 13
Gottgesegnet ist sein Land an Himmelsgabe von oben
Und an Waßerfülle, die da unten liegt,
An Gaben, gezeitigt von der Sonne, 14
Und an Gaben, getrieben in den Monden.[2])

2. b. Die Gnade dessen, der im Busche wohnt,
Sie möge kommen auf Josefs Haupt![3])
Sein erstgeborner Stier hat Pracht, 17
Und Büffelhörner sind seine Hörner;
Mit ihnen wird er die Stämme stoßen,
Die Enden des Landes allzumal.[4])

3. a. Und von Sebulon sprach er: 18
Freue dich Sebulon deines Ausgangs,
Und Jissakar deiner Zelte![5])

Und von Gad sprach er: 20
Gesegnet sei wer Gad Raum verleiht!
Wie eine Löwin liegt er da und zerreißt Arme und Scheitel.[6])

Die Jakob lehren deine Rechte 10
Und Israel dein Gesetz;
Die Rauchwerk legen vor deine Nase,
Und Brandopfer auf deinen Altar."

1) „Und zwischen seinen Höhen wohnt er."

2) „An dem Besten uralter Berge, 15
Und an Gaben ewiger Hügel;
An Gaben der Erde und ihrer Fülle." 16

3) „Und auf den Scheitel
Des Fürsten seiner Brüder!"

4) „Das sind die Myriaden Efraims
Und die Tausende Manasse's."

5) Die Stämme laden sie zum Berge. 19
Dort opfern sie
Gebührende Opfer;
Denn sie saugen ein
Den Reichthum des Meers,
Und die Schätze,
Die verborgen im Sande.

6) „Und er ersah das Erste für sich, 21
Weil das Loos des Anführers
[Ihm] dort aufgehoben war;
Und so führte er die Häupter des Volkes
Und vollzog das Recht des Herrn
Und seine Gerichte an Israel."

Und von Dan sprach er: 22
Dan ist ein junger Löwe
Der da hervorspringt aus Basan.

3. b. Und von Naftali sprach er: 23
Naftali ist gesättigt mit Huld
Und voll vom Segen des Herrn,
Den Westen und Süden nimmt er ein.

Und von Ascher sprach er: 24
Gesegnet ist Ascher vor Menschenkindern [1])
Und taucht in Oel seinen Fuß.
Eisen und Erz seien deine Riegel, 25
Und dein Lebenlang daure deine Kraft! [2])

So gering die Anzahl der Lieder auch ist, welche mit Sicherheit dieser ersten, fünfhundertjährigen Periode der hebräischen Dichtung zugeschrieben werden dürfen, so genügen sie doch vollkommen, um ein treues Bild der ältesten hebräischen Lyrik zu erhalten. Die drei größeren Stücke: das Deboralied, die Fabel Jotams und der Segen Jakobs bezeichnen die Höhenpunkte, an welche die übrigen kleineren Lieder sich anlehnen. Das religiöse Element fehlt zwar nicht, ist aber durchaus nicht vorherrschend darin. Vielmehr haben diese ältesten Gesänge einen ganz realistischen, volksthümlichen und weltlichen Charakter, der in vielen anderen, nicht erhaltenen Liedern vielleicht noch treuer, sinnlicher und naiver ausgeprägt war, wie die Simsonssage deutlich beweist. Diese nationalen Lieder zeigen eine eigenthümliche Mischung von lyrischen und epischen Elementen, wie die ältesten Balladen aller Völker, namentlich auch wie die altarabischen Helden- und Liebeslieder, obwohl diese sonst als eigentliche Kunstgedichte einen wesentlich verschiedenen Charakter haben und an Einfalt und Gehalt sich mit den althebräischen nicht meßen können.

Was die poetische Form betrifft, so erscheinen die ältesten hebräischen Lieder in Beziehung auf Rhythmus und Strophenbau bereits als vollendet. Selbst die spätern rein religiösen Lieder mußten sich der einmal gegebenen volksthümlichen Form anschließen, und es ist gänzlich irrig, wenn man meint, erst David habe diese Formen der religiösen Lyrik erfunden. In ähnlicher Weise wurden zur Zeit der Reformation geistliche Lieder nach der Form und Melodie der weltlichen Volkslieder gedichtet und gesungen.

1) „Er ist der Begnadigte seiner Brüder."

2) „Keiner ist wie Gott, o Jeschurun! 26
Der daherfährt am Himmel dir zur Hülfe
Und auf den Wolken in seiner Hoheit;
Eine Zuflucht ist der alte Gott, u. s. w."

Zweite Periode.

Von der Gründung des Königthums bis zum Ende des Exils.

Mit dieser zweiten Hauptperiode verlaßen wir die unstete, sturm- und drangvolle Jugendzeit der hebräischen Dichtung und sehen sie alsbald glänzend in ihr eigentliches Mannesalter eintreten. Es ist dieß die erste wahrhafte Blüte der hebräischen Nationalliteratur, ein neuer Lebensfrühling, der mit David beginnt und der später auch seine Früchte getragen hat. — Wir können hier drei besondere Abschnitte unterscheiden:

1. Vom 11. Jahrhundert bis in die Mitte des 9., etwa von 1100 —850, ein Zeitraum von 250 Jahren.
2. Die eigentlich assyrische Periode, von 850—650.
3. Die chaldäische Periode bis zum Schluß des Exiles, von 650—536.

Erster Abschnitt.

Von Anfang des 11. (1095) bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts.

A. König David als Dichter.

Die Stille und Ruhe, in welche die hebräische Poesie am Ende der Richterzeit versunken zu sein scheint, dauert auch unter dem ersten Könige noch fort. Zu einer neuen lyrischen Schöpfung war die Zeit nicht reif, das Leben zu rauh, zu zerrißen und unversöhnt. Kein Volk singt auch gern seine eigene Schande; und selbst um diese satyrisch und didaktisch dem Volke vorzuhalten, muß die Bildung schon weiter vorgerückt sein, als wie die damalige der Hebräer. Die ersten und notwendigsten Bedingungen des Volksdaseins waren ja noch zu gründen. Dazu kommt, daß seit Samuel in den Prophetenschulen, wie es scheint, eine Art gelehrter, eingelernter, künstlicher Poesie gepflegt wurde, wovon uns im

Segen Jakobs ein Beispiel übrig geblieben ist. Solche Versuche waren ebenfalls nicht geeignet, der nationalen Dichtung einen neuen Aufschwung zu geben.

Da das Leben selbst so wenig begeisternde Stoffe einem Dichter darbot, so sang das Volk einstweilen seine alten Nationallieder fort, erzählte sich die Geschichten seiner früheren Helden und zehrte von den Sagen seiner Stammväter, die es als ein herrliches poetisches Vermächtnis treu in der Erinnerung bewahrte und dem nachfolgenden Geschlecht vererbte. — Außerdem war das eigentlich weltliche Volkslied, das kleine Gelegenheitsgedicht, welches alle Vorgänge, alle Stimmungen im Volksleben umfaßte und von der Jagd, von Wein und Liebe und hundert andern Dingen handelte, wohl nie ganz erloschen und verstummt. Dergleichen kleine Lieder und Naturlaute sind ein ewiges Bedürfnis für die Völker; sie entstehen und vergehen wie von selbst und werden mit jedem Geschlechte neu geboren. Nur ein glücklicher Zufall hat uns zuweilen solche flüchtigen Klänge erhalten, wie das vorher angeführte kleine Siegeslied auf Saul und David. Zu beachten ist auch, wie kurz vor der Einführung des Königthums der Stamm Naftali als ein poetisch begabter geschildert wird [1]).

Mit David beginnt unstreitig eine neue Epoche der hebräischen Dichtung, wenn gleich der Charakter derselben anders bestimmt werden muß, als wie die spätere Überlieferung ihn faßt. Nach dieser ist David wesentlich religiöser Dichter, indem nicht weniger als 73 Psalmen auf ihn, die meisten übrigen aber auf Sänger seiner Zeit zurückgeführt werden. Indes zeigt schon ein flüchtiger Blick, wie die Überschriften der Psalmen, namentlich alle Angaben über die Verfaßer und über die geschichtliche Veranlaßung der Lieder, so höchst selten mit dem Inhalte harmoniren, daß man deshalb mit Recht die Glaubwürdigkeit aller Überschriften in Zweifel gezogen und sie einer sehr späten, unkritischen Zeit zugeschrieben hat. So werden dem David nicht nur Psalmen beigelegt, die den salomonischen Tempel voraussetzen, sondern auch solche, die bereits vom babylonischen Exile und von der Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt handeln. Außerdem wäre hiernach die religiöse Lyrik der Hebräer mit David und seinem nächsten Nachfolger vollendet und abgeschloßen gewesen, eine Annahme, die durch den Inhalt und die große Verschiedenheit dieser Lieder aufs klarste widerlegt wird.

Sind nun aber die Überschriften der Psalmen, wie kein Unbefange-

---

1) Vgl. 1 Mos. 49, 21. und vorher S. 113.

ner läugnen kann, ohne alle historische Grundlage, und sind nach den sichersten Untersuchungen die meisten für Davidisch ausgegebenen Psalmen entschieden nicht von David gedichtet, so müßen natürlich die stärksten positiven Beweise in einem Liede vorliegen, wenn wir es dennoch dem königlichen Dichter zuschreiben wollen. Dabei kann es nicht genügen, daß man sagt, dieß oder jenes Lied widerspreche dem Charakter Davids nicht; noch weniger darf man von den ältesten Geschichtsbüchern absehn und sich ein ideales Dichterbild von David entwerfen und danach nun einen Cyklus von Liedern auf ihn zurückführen. So hält z. B. Ewald einige 60 Davidische Psalmen für nicht Davidisch, schreibt ihm aber dennoch 10 bis 12 mit der größten Entschiedenheit zu, indem er sagt: „Es gibt eine Reihe von Psalmen eigenthümlich kräftigen Geistes und einzig hoher Gesinnung, welche nach dem Zusammentreffen aller Spuren von keinem andern und von keinem geringern Dichter stammen können, als von David selbst.[1])

Allein wer möchte so allgemeine Eigenschaften, wie Geisteskraft und hohe Gesinnung bloß auf David beschränken und nicht auch bei andern Israeliten, namentlich bei Propheten wie Joel, Hosea, Jesaja, Habakuk und andern voraussetzen? Auf einen König als Dichter leitet zudem nichts in jenen Liedern; es fehlt jede historische Beziehung, und was Ewald dafür anführt, ist unhaltbar. So soll z. B. die Art, wie dieser Dichter seine königliche Würde, seine innere Hoheit (Kabôd) fühlt und ausspricht, ganz einzig sein. Allein Ewald bedenkt nicht, daß ja nach Psalm 8 diese Hoheit und Herrscherwürde dem Menschen überhaupt zukommt und David sie keineswegs für sich allein oder in ganz besonderem Sinne in Anspruch nimmt[2]). Es ist die allgemeine Menschenwürde. Außerdem steht der Ausdruck: „meine Ehre", oder „meine Hoheit" nicht selten nur zur Umschreibung des persönlichen Fürwortes[3]), wofür sonst im gleichen Sinne: „meine Seele, mein Leben, mein Leib", gesagt wird, oder wie der Deutsche entgegengesetzt und charakteristisch genug „meine Wenigkeit" sagt. Der Hebräer dagegen fühlt sich als etwas Bedeutendes wie der Engländer, der sein wertes Ich groß schreibt.

Die übrigen sprachlichen Beweise, auf die sich besonders Hitzig und Ewald berufen, sind nicht minder unsicher. Wir besitzen allerdings noch Davidische Gedichte; allein ihre Anzahl ist viel zu klein, als daß wir

---

1) Ewald, die poet. Bücher des alten Bundes, II. die Psalmen. S. 7.

2) Vgl. Psalm 8, 6 f.

3) Z. B. Psalm 7, 6. 1 Mos. 49, 6.

hiernach auch in andern Liedern auf „echt Davidische Ausdrücke" schließen dürften. Im Gegentheil muß man sagen, je größer und genialer ein Dichter ist, um so weniger wird er sich überall derselben stehenden Wendungen und Worte bedienen, sondern jede neue und eigenthümliche Stimmung auch auf eine eigenthümliche Weise ausdrücken. Die gleichen Worte und Wendungen, die sich in manchen Liedern finden, verraten daher weit eher einen Nachahmer, als einen und denselben Verfaßer. Außerdem muß man gegen die sprachlichen Argumente überhaupt sehr mistrauisch werden, da gerade die beiden Hauptkritiker der Psalmen, Hitzig und Ewald, in ihren Resultaten so bedeutend von einander abweichen, daß Hitzig z. B. mehre Psalmen für makkabäisch hält, die Ewald auf David und seine Zeit zurückführt.

Es fragt sich daher: woran erkennt man denn nun die echt Davidischen Lieder?

Der einzig wißenschaftliche Weg, um hier zu einem Resultate zu kommen, kann zunächst nur der sein, sich an den Inhalt der Lieder selbst zu halten und die Überschriften als gar nicht vorhanden zu betrachten; dann aber das ganze Leben und den Charakter Davids, wie die Bücher Samuels ihn schildern, genau zu prüfen und danach zu entscheiden, ob dieser oder jener Psalm für die Bildung jener Zeit überhaupt nur passt? Dann erst ist zu sehen, ob sich bestimmte geschichtliche Beziehungen darin finden, die mit Notwendigkeit auf David als den Verfaßer schließen laßen. Diese Entscheidung ist äußerst schwer, da überhaupt nur in sehr wenigen Psalmen historische Andeutungen gegeben sind, die wenigstens über das Zeitalter keinen Zweifel laßen; noch weit spärlicher sind die speciellen Beziehungen auf die Persönlichkeit des Dichters, so daß man es hier nur zu Möglichkeiten, höchstens zu Wahrscheinlichkeiten, aber nirgends zu unbestreitbarer Gewißheit bringen kann.

So wichtig es für ein geschichtliches Verständnis jener Zeiten sein würde, wenn wir einen Diwân echt Davidischer Lieder besäßen, so darf man doch bei dem jetzigen Stande der Dinge nicht von den Psalmen ausgehen oder gar mit Ewald[1]) behaupten, das Bild Davids sei darin viel treuer, als in den Geschichtsbüchern getroffen. Wir müßen vielmehr von diesen ausgehn und danach einen Maßstab für die poetischen Erzeugnisse Davids zu gewinnen suchen. Dieser Weg ist schon deshalb der einzig sichere, weil Leben und Dichten damals noch nicht verschiedene

1) Geschichte Israels. Psalmen, S. 6.

Thätigkeiten waren und David nur das besang, was er wirklich erlebt und was das Leben in ihm angeregt hatte.

Zwar ist das Leben Davids, namentlich seine Jugendgeschichte, seine Kraftentwicklung bis zum Tode Sauls durch poetische und sagenhafte Elemente vielfach ausgeschmückt; indes läßt sich der streng geschichtliche Kern wohl noch erkennen, und im Allgemeinen hat die Sage gewiß kein unähnliches Bild von ihrem Lieblingshelden entworfen.

Aufgewachsen als Hirt bei den Heerden seines Vaters sehen wir den Jüngling, der als beredt und tapfer, als rothaarig, schönäugig und von gutem Aussehen geschildert wird, auch schon vertraut mit Gesang und Saitenspiel. Er wird deshalb an den königlichen Hof gezogen, um den trübsinnigen Saul durch Musik zu erheitern, und es wurde dem Könige, wie es heißt, jedesmal beßer und leichter ums Herz und der böse Geist wich von ihm, wenn David vor ihm spielte[1]). Er stieg darauf in der Gunst des Königs so sehr, daß er ihn zu seinem Waffenträger ernannte. Schwerlich aber besitzen wir noch ein Lied Davids aus dieser Zeit. Kein einziger Psalm der ganzen Sammlung möchte wohl geeignet gewesen sein, die bösen Geister Sauls zu bannen. Überhaupt wird der junge Mann keine ernstreligiösen und erbaulichen, sondern weltliche, zerstreuende, heitere Volkslieder, Heldengesänge, die vielleicht auch Sauls eigene Thaten feierten, ihm vorgetragen haben. Denn die echte gesunde Lyrik ist von Haus aus keine schwermütige, sondern eine fröhliche und herzerfreuende Kunst.

Nach der folgenden Erzählung[2]) ist David dem Saul gänzlich unbekannt und wird wegen seines Siegs über den philistäischen Riesen Goliat an den Hof gezogen. Es liegen hier ganz deutlich zwei abweichende Berichte vor. Die Darstellung aber ist so anschaulich, so echt volksthümlich, schön und abgerundet, daß sie dem Inhalte nach die Episode eines Epos bilden könnte. — Bereits durch seine erste Heldenthat hätte David der Schwiegersohn Sauls werden sollen[3]). Vielleicht hängt damit die spätere Nachricht zusammen, wie ihm Sauls älteste Tochter Merab versprochen, aber nicht gegeben wird[4]). Indes tritt David in das Heer, erwirbt sich durch kühne glückliche Unternehmungen die Freundschaft Jonatans und die Liebe des Volkes, zugleich aber auch die Eifersucht und den Haß des Königs. Dieser sinnt nun auf seinen Untergang, indem er

1) Vgl. 1 Sam. 16, 14—23.
2) Vgl. 1 Sam. 17, 31—40, besonders V. 55 ff.
3) Vgl. 1 Sam. 17, 25.
4) 1 Sam. 18, 17 ff.

ihn immer größeren Gefahren entgegen führt und seine jüngste Tochter Michal als Kampfspreis ihm verspricht. Dabei ist das Brautgeschenk, die 100 Vorhäute von erschlagenen Philistern, die David einliefern soll, gewiß charakteristisch für die Sitten jener Zeit. Indes bestand er alle Gefahren, lieferte sogar die doppelte Zahl jener Siegestrophäen[1]) und wurde dann wirklich der Schwiegersohn des Königs.

Auf diese Vorgänge in Davids Leben wird wohl Niemand irgend einen Psalm beziehen wollen.

Von jetzt an wird das Leben Davids immer stürmischer und bedrohter. Er muß fliehen, wendet sich zunächst an Samuel, dann ins Ausland zu dem Philister-König Achis, wo er aber seiner Sicherheit wegen sich verrückt stellen mußte, und begibt sich endlich in das südliche Juda, in die Gegend von Adullam. Hier trat er an die Spitze von 400 Unzufriedenen und Abenteurern, deren Zahl allmählig zunahm, entsetzte die von den Philistern belagerte jüdische Gränzstadt Kegila, und irrte dann in den südlichen Steppen, in der Wüste Sif umher, bis er, um Sauls Nachstellungen zu entgehen, sich wieder zu dem befreundeten philistäischen Könige Achis begab, welcher ihm und seinen Getreuen die Stadt Ziklag als festen Wohnsitz überließ. Von hier aus unternahm David nun beständige Streifzüge gegen die den Süden Juda's bedrohenden arabischen Völkerschaften, namentlich die Amalekiter, indem er alles, was in seine Gewalt kam, niedermachte, Männer wie Weiber[2]). Als Lehensmann des Königs Achis hätte er jedoch fast gegen Saul kämpfen müßen, wenn nicht das Mistrauen der übrigen philistäischen Fürsten seine Theilnahme an dem Feldzuge verhindert hätte[3]). Er mußte umkehren und kam eben noch zeitig genug, um die während seiner Abwesenheit ausgeplünderte und zerstörte Stadt Ziklag an den Amalekitern zu rächen. Bald aber erhielt er hier die Trauerkunde von Sauls Niederlage und Tode, und feierte sein und seines Sohnes Andenken in der berühmten, rührenden Elegie[4]). Es ist dieß das erste und älteste Denkmal der Davidischen Muse, dessen Echtheit aus dem Liede selbst mit unzweifelhafter Gewißheit hervorgeht. Es besteht aus vier Einzelstrophen, von denen immer zwei näher zusammen gehören. Einige kleine Zusätze, die unten angegeben sind, erweisen sich als störende, ungehörige Glossen, deren Beseitigung schon der Strophenbau erfordert:

---

1) Nach 1 Sam. 18, 27. doch vgl. 2 Sam. 3, 14.
2) 1 Sam. 27.
3) 1 Sam. 28 — 29.
4) 2 Sam. 1, 19 — 27.

1. a. Deine Zier, o Israel, 19
Auf deinen Höhen
Ist sie erschlagen:
Ach wie fielen
Die Helden!
Sagt es nicht in Gat! 20
Verkündigt es nicht
In Askalon's Straßen,
Damit sich nicht freuen
Der Philister Töchter!
Damit nicht frohlocken
Die Töchter der Heiden!

1. b. Ihr Berge Gilbea's, 21
Nicht Thau noch Regen
Falle auf euch;[1])
Denn dorthin ward geworfen
Der Schild der Helden,
Der Schild des Saul![2])
Ob des Bluts der Erschlagnen 22
Ob des Fettes der Helden
Wich Jonatan's Bogen
Niemals zurück,
Und das Schwert des Saul
Kam nicht heim ohne Rache.

2. a. Saul und Jonatan 23
Die sich liebten,
Und die sich hold,
So lang sie lebten:
Auch im Tode haben
Sie sich nicht getrennt.
Mehr denn Adler
Waren sie schnell,
Mehr denn Löwen
Waren sie stark:
O Israels Töchter,
Beweint den Saul![3])

2. b. Ach, wie fielen 25
Die Helden
Inmitten des Kampfes!
Jonatan —
Auf deinen Höhen
Ist er erschlagen!
Mir ist weh um dich 26
Jonatan, mein Bruder!
Lieb warst du mir sehr,[4])
Lieber denn Frauenlieb'! —
Ach, wie fielen
Die Helden![5])

Dieß Lied, das ohne die geringste religiöse Beimischung, rein menschliche Klage athmet und ein durchaus volksthümliches und weltliches Gedicht ist, enthält zugleich wichtige historische Andeutungen, die über das Leben Sauls ein merkwürdiges Licht verbreiten und gewiß mehr Glauben verdienen, als die 300 Jahre später aus mündlicher Überlieferung aufgezeichnete und priesterlich gefärbte Volkssage. David spricht hier mit der größten Anerkennung von der Tapferkeit, die Saul und Jonatan ihr Lebenlang bewiesen; er hebt die ungetrübte Liebe hervor, die zwischen Vater und Sohn immer geherrscht, so daß sie selbst im Tode sich nicht trennten. Endlich heißt es ausdrücklich, daß beide Helden in der Schlacht, im tapferen Kampfe gefallen seien. Der Selbstmord Sauls gehört also offenbar einer falschen Sage oder Dichtung an, welche ein Interesse daran hatte, den unglücklichen König als

1) „Und auf die Gefilde der Erstlingsopfer."
2) „Nicht gesalbt mit Oel."
3) „Er, der euch kleidete in Purpur mit Wonne,
Der da brachte goldnen Schmuck auf euer Gewand."
4) „Wunderbar war deine Liebe zu mir."
5) „Und es giengen unter die Kriegswerkzeuge."

einen Abtrünnigen, von Gott Verlaßenen und deshalb Verzweifelnden darzustellen.

Auch das Verhältnis Davids zu Saul muß nach dieser Elegie ein etwas anderes gewesen sein, als wie man gewöhnlich annimmt. Die Liebe zu Jonatan wird zwar ganz besonders hervorgehoben; allein Vater und Sohn erscheinen in der Elegie so verbunden, „als ob sie Beide gleiches Recht auf Davids Herz gehabt hätten.“ Das Kriegsglück des thatenkühnen und vom Volke gefeierten Jünglings mochte allerdings die Eifersucht des alternden Königs erwecken, so daß David sich am Hofe nicht mehr sicher glaubte und entfloh. Allein keiner von den Psalmen, die man während der angeblichen Verfolgungen Sauls gedichtet sein läßt, dürfte der damaligen Stimmung und dem ganzen Charakter Davids entsprechen. Wenn man bei der Elegie auch sagen wollte, daß eben der Tod alle widerwärtigen Erinnerungen im Herzen Davids ausgelöscht habe, so erscheint er doch auch sonst viel zu zartfühlend, zu edel und menschlich groß, als daß er sich je so furchtbare Verwünschungen gegen seinen König und Schwiegervater erlaubt haben würde, wie sie in mehren, auf diese Vorgänge bezogenen Psalmen ausgesprochen sind.

Indes bezieht selbst Ewald hierauf noch zwei Lieder, die deshalb eine nähere Prüfung erfordern. So soll zunächst der **11.** Psalm während der ersten ernsten Gefahren unter Saul von David gedichtet worden und somit das älteste Davidische Lied sein. Es gehört zu den wenigen Stücken, die neunzeilige Strophen haben und lautet:

1. a. Auf den Herrn vertrau' ich! 1
Wie mögt ihr mir sagen:
„Aufs Gebirg flieht, ihr Vögel!
Denn siehe, die Frevler 2
Spannen den Bogen,
Legen ihre Pfeile
Auf die Sehne,
Um heimlich zu schießen
Die redlich Gesinnten.“

1. b. Wann die Grundlagen 3
Umgewühlt sind,
Der Gerechte, was thut er? —[1])
Der Herr, im Palast 4
Seines Heiligthums,
Er, der im Himmel thront:
Seine Augen schauen,
Seine Wimpern prüfen
Die Menschenkinder.

1. c. Der Herr prüft den Gerechten; 5
Doch den Frevler und Gewaltthätigen,
Den haßt seine Seele;
Er läßt regnen über die Frevler 6
Hagel, Feuer und Schwefel,
Und Glühwind ist ihres Bechers Theil.
Denn gerecht ist der Herr,
Und Gerechtigkeit liebt er;
Die Redlichen schaut sein Antlitz.

Blicken wir zunächst auf die Situation, aus der das Lied hervor-

---

1) Das schwierig befundene Perfekt steht ganz so wie Ps. 39, 8. Hiob, 36, 23. 4 Mos. 23, 23.

gegangen ist, so läßt sich eine solche in Davids Leben durchaus nicht nachweisen. Die Ordnung des Staats ist nach V. 3 völlig aufgelöst; Frevler und Gewaltliebende stellen dem Dichter, der als das Haupt einer Schaar von Gerechten d. i. von unschuldigen Frommen und Pflichtgetreuen erscheint, nach dem Leben, so daß seine Freunde ihm raten, zu fliehen. Allein voll erhabenen Gottvertrauens verschmäht der Dichter die Flucht und hofft von Gott ein vernichtendes Gericht über die Frevler. Unter diesen müßte natürlich Saul und sein Anhang verstanden werden, während David mit seiner Schaar die Gerechten repräsentiren würde. Allein wer dürfte im Ernste glauben, daß David sich je in einen solchen Gegensatz zu Saul gestellt und gefühlt habe! Außerdem wißen wir aus Davids Leben recht gut, daß er in Beziehung auf eine etwaige Flucht gar nicht so skrupulös war und mehr als einmal sich auf und davon machte. Sodann konnte die Anschauung von einem Palaste Gottes im Himmel offenbar erst nach dem Salomonischen Tempel aufkommen. Vorher hatte Gott nur ein Zelt, obwohl die Hebräer das allgemeine Wort hékál, Schloß, Palast, längst kannten, aber es gewiß nicht zur Bezeichnung der göttlichen Wohnung gebrauchten. — Das ganze Lied klingt zwar alterthümlich; indes führt schon das reine sittliche Bewußtsein, der allgemeine Gegensatz der Frevler und Frommen in spätere Zeiten und Zustände. Es ist schwerlich vor dem 8. Jahrhundert gedichtet.

Auf dieselbe Zeit der Verfolgungen Sauls beziehen Ewald und Hitzig Psalm 7, ein zuversichtliches Gebet um Gerechtigkeit und um ein Strafgericht wider gottlose Feinde, die den Dichter, der seine Unschuld feierlich betheuert, zu vernichten trachten. Der Psalm zerfällt eigentlich in zwei verschiedene Lieder; V. 2—10 gehören zusammen und sind gegen frevelhafte Feinde überhaupt gerichtet. Die zweite Hälfte, V. 11—18 hat es nur mit einem Einzigen zu thun. Der Text hat mehre Glossen erhalten, die wir ausscheiden müßen.

I.

1. a. Herr, mein Gott, 2
Ich vertraue auf dich,
Hilf mir von allen Verfolgern
Und rette mich!
Daß man nicht wie ein Löwe 3
Mich zerfleische,
Und mich zerreiße
Ohne Retter.

1. b. Herr, mein Gott, 4
Wenn ich solches gethan,
Wenn ein Frevel klebt
Meinen Händen an:[1])
So verfolge der Feind 6
Und erreiche mich!
Trete mich zu Boden
Und in den Staub streck' er mich!
(Sela.)

1) „Wenn ich vergalt 5
Meinem Freunde Böses,
Und plünderte ohne Grund
Meinen Bedränger": —

2. a. Steh auf, o Herr, 7
In deinem Zorn!
Erhebe dich gegen
Die Wut meiner Dränger!
Auf, mein Gott,
Bestelle das Gericht!
Und die Versammlung der Leute 8
Umringe dich![1]

2. b. Herr, richte die Leute! 9
Richte mich, o Herr!
Nach meinem Recht
Und nach meiner Unschuld geschehe mir!
Möge doch schwinden 10
Die Bosheit der Frevler!
Und stärke den Gerechten,[2]
Du gerechter Gott!

II.

1. a. Mein Schild 11
Ist bei Gott,
Der da hilft
Den redlich Gesinnten.
Gott, der ist 12
Ein gerechter Richter
Und ein Gott, der da zürnt
Zu jeder Zeit.

1. b. Fürwahr, er (Gott) wird 13
Sein Schwert wieder wetzen,
Seinen Bogen spannen
Und ihn richten:
Wird Todesgeschoße 14
Sich bereiten,
Indem er seine Pfeile
Brennend macht. —

2. a. Siehe da: 15
Kreiset der [nun auch] mit Unheil[3]
Und geht schwanger mit Verderben,
So wird er Täuschung gebären.
Gräbt er eine Grube 16
Und höhlt sie aus,
So fällt er in den Abgrund,
Den er machte.

2. b. Es wendet sich sein Verderben 17
Auf sein eigen Haupt,
Und auf seinen Scheitel
Stürzt seine Bosheit.
Den Herrn will ich preisen 18
Nach seiner Gerechtigkeit,
Und will singen den Namen
Des Herrn, des Höchsten!

Aus Davids Lebensverhältnissen läßt sich dieser Psalm nicht erklären; es fehlen dazu alle bestimmteren geschichtlichen Andeutungen. Wir sehen ihn wenigstens nie in einer ähnlich bedrohten Lage. Außerdem konnte sich David nie und nimmer gegen Saul so aussprechen, dessen Person und königliche Würde er nach den Büchern Samuels fortwährend für heilig und unverletzlich hielt[4]. Sodann spricht der innere Charakter des Liedes gegen David. Es ist für einen jungen glücklichen Helden viel zu klagend, zu religiös resignirend, indem es da ein göttliches Gericht erwartet, wo David selbst gehandelt und seiner Thatkraft vertraut haben würde, wohl wißend, daß der Mensch die göttliche Hülfe nur durch eigne Thaten ergreifen und in Anspruch nehmen muß. Vgl. das Deboralied. Endlich gleicht dieser Psalm so vielen andern Klageliedern und spricht

1) „Und über ihr kehre zurück zur Höhe!"
2) „Und prüfe die Herzen und Nieren!" indem der Imperativ ubechan zu lesen ist.
3) Der Feind nämlich.
4) Vgl. 2 Sam. 24, 7.

das Verhältnis der Frommen zu Frevlern und gottlosen Feinden so klar aus, daß wir ihn nur in einer späteren Zeit begreiflich finden.

In der ersten Periode seines Lebens hatte David unstreitig ganz andere und weit ansprechendere Stoffe, die er poetisch darstellen mochte, vor Allem seine Fehden mit den Nationalfeinden, mit den Philistern und den arabischen Völkerschaften der südlichen Wüsten. Diese Abenteuer hatten an sich schon einen durchaus dichterischen Anstrich, und wir dürfen vermuten, daß die Beschreibung derselben den ältesten episch-lyrischen Heldengesängen der Araber nicht ganz unähnlich gewesen sein wird. Religiöse Züge fehlten wohl nicht; allein sie konnten höchstens nur denen im Deboraliede gleichen, indem sich David als der Held fühlte, der die Schlachten Jahves schlug und die Feinde Israels bekämpfte. Kein einziger Psalm aber drückt die kriegerische mordgierige Stimmung, den frischen heißblütigen Heldenmut und die Beutelust des jungen weltklugen Mannes entsprechend aus, und noch weniger charakterisirt irgend einer die nationalen Feinde, mit denen er es zu thun hatte. Wollen wir uns indes eine Vorstellung machen, wie ein leidenschaftlich erregter Held in solchen Zeiten singt, so möge hier die Todtenklage des Taabbata Scharran aus der Hamâsa stehen. Diesem lag die Pflicht ob, das Blut seines, in den Fehden mit den Stammgenoßen von Hudseil erschlagenen mütterlichen Oheims zu rächen, und er sang darüber:

1.

Dort in der Thalschlucht,
Die unter dem Felsen,
Liegt ein Erschlagner,
Deß' Blut nicht schwindet.

2.

Er legte mir auf
Diese Last und verschied;
Und diese Last,[1])
Ich will sie tragen:

3.

„Es erbt meine Rache
„Der Schwester Sohn,
„Ein wohlgerüsteter,
„Streitbarer Mann;

4.

„Der zu Boden blickend
„Gift ausschwitzt,
„Der wie Ottern blickt,
„Wie Nattern Gift aushaucht.“ —

5.

Ja, es kam uns eine Kunde,
So hart, so groß,
Daß das Größte vor ihr
Zur Kleinigkeit ward.

6.

Es beraubte mich das Schicksal
Feindseliger Weise
Eines Edlen, dessen Gastfreund
Nie beschämt ward.

1) Die Blutrache nämlich. Vers 3 und 4 spricht der Sterbende.

7.

Der eine Sonne
Bei der Kälte war,
Und wann der Hundsstern brannte,
Ein kühlender Schatten.

8.

Der mageren Leibes,
Doch nicht aus Mangel,
Der von triefenden Händen,[1]
Kühn und gewaltig.

9.

Der Mut zog mit ihm aus,
So oft er lagerte;
Wo er lagerte, da lagerte
Mit ihm auch der Mut.

10.

Ein Wolkenguß war er,
Geschenke spendend;
Doch ein trotziger Löwe,
Wenn er kämpfend anfiel.

11.

Frei ließ er flattern
Sein schwarzes Haar zu Haus;
Doch im Kriege war er
Ein struppiger Wolf.

12.

Zwei Geschmäcke hatt' er:
Honig und Wermut,
Und die beiden Geschmäcke
Kostete Jeder.

13.

Auf dem Schrecken ritt er allein,
Und es begleitete ihn nur
Sein Jemanisches Schwert,
Das schartenvolle.

14.

Oft reist' er mit Jünglingen
Durch die Mittagsglut
Die ganze Nacht hindurch,
Und ruhte erst Morgens.

15.

Jeder war scharf
Und trug ein Scharfes,
Das aus der Scheide fuhr
Wie ein glänzender Blitz. —

16.

Hat nun der Hudseilit'
Ihm die Lanze gebrochen,
Hatt' er sie zuvor
Den Hudseiliten gebrochen;

17.

Hatte sie oft gelagert
In einen schlechten Stall,
Wo am harten Gestein
Die Klauen zerbrachen.

18.

Hatte selbst in ihrem Hause
Sie heimgesucht,
Wo nach dem Todtschlag
Die Beute man forttrieb.

19.

Nun haben wir aber
Die Rache erhalten,
Und wenige entrannen
Von den zwei Stämmen.

20.

Noch schliefen sie fest
Und schnarchten und nickten:
Da schreckten wir sie auf
Und sie entflohen.[2]

---

1) d. i. freigebig.

2) Strophe 19 und 20 stehen im Arabischen minder gut zwischen Str. 15 und 16. Außerdem scheint Str. 20 irrig vor Str. 19 zu stehen.

21.

Ich hab heiß gemacht den Hudseiliten
Als ein tapferer Mann,
Den das Unglück nicht weich macht
Bis jene weich sind;

22.

Der da tränkt seinen Speer,
Und wann er getrunken,
Zur zweiten Tränke
Den Durstigen führt.

23.

Nun ist gehoben
Des Weines Verbot,
Und wahrlich, mit Mühe
Wards aufgehoben.

24.

O schenke mir ein,
Sawâd, Ben Amr!
Denn wegen des Oheims
Bin ich ermattet.

25.

Nun lacht die Hyäne
Ob Hudseils Erschlagnen,
Und der Schakal
Ist fröhlich darüber.

26.

Von Leiche zu Leiche
Schreiten edle Geier,
Die mit vollem Bauch
Nicht auffliegen können.

Mit Sauls Tode beginnt ein zweiter Abschnitt im Leben Davids. Er begibt sich nach Hebron, der altkananitischen Königsstadt, und wird daselbst von Juda als König ausgerufen, während die 11 andern Stämme, durch den Einfluß Abners bewogen, einen Sohn Sauls Isbóset als Gegenkönig einsetzen. Dieser nimmt seinen Wohnsitz jenseits des Jordans in Machanaim. — Zwei Jahre bestanden beide Reiche neben einander, dann kam es zum Kampfe, in welchem jedoch Davids Partei sich behauptete und allmählig verstärkte. Als aber Abner mit Isbóset zerfiel und zu David übergieng, hatte auch das nördliche Reich seine eigentliche Stütze verloren. Der König wurde bald durch zwei seiner Feldherren ermordet und darauf alle 12 Stämme unter Davids Scepter vereinigt.

Aus diesem zweiten Abschnitte, der 7 oder 7½ Jahr umfaßte, besitzen wir noch ein kleines Gedicht, eine Art Epigramm auf den Tod Abners. Als dieser nämlich zu David übertrat, wurde er von Davids Feldherrn Joab (dessen Bruder von Abner im Kampfe getödtet worden), aus Blutrache, vielleicht auch aus Eifersucht, hinterlistig ermordet. David beklagte das unwürdige Ende eines solchen Helden, indem er weinend hinter der Bahre hergieng und am Grabe die Worte sprach; [1])

„Wie ein Frevler stirbt,
Mußte Abner sterben?
Da deine Hände nicht gebunden

1) Vgl. 2 Sam. 3, 33—34.

Und deine Füße nicht gefeßelt!
Sie führten dich ab, dich überfallend:[1])
Gleich Bösewichtern bist du gefallen."

Wir haben hier die älteste einfachste Form einer Todtenklage, gegen deren Abfaßung von David nichts einzuwenden ist. Sie enthält rein menschliche Klage wie die Elegie auf Saul und Jonatan und bestätigt die Vermutung, daß Davids Muse keineswegs einen ausschließlich oder auch nur vorherrschend religiösen Charakter gehabt haben könne.

Ein anderweitiges Lied aus dieser Zeit der getheilten Königsherrschaft besitzen wir nicht.

Der wichtigste und glänzendste Abschnitt in Davids Leben beginnt mit seiner Herrschaft über alle 12 Stämme und dauerte, der allgemeinen Angabe nach, 33 Jahre. Hier entwickelt David nun sofort eine organisirende schöpferische Thätigkeit nach Innen und hebt ein schwaches, zerrißenes Volk zu einer so bedeutenden Macht nach Außen hin, daß er den größten Regenten aller Zeiten und Länder beigezählt werden muß. — Zunächst eroberte er Jebus d. i. Jerusalem und erkor dasselbe mit glücklichem Blick zur Hauptstadt und zum Mittelpunkte seines Reiches, befestigte es noch mehr und vertheidigte es siegreich gegen die Angriffe der Philister. Sodann ließ er die Bundeslade, die früher in verschiedenen Orten des Stammes Efraim, zuletzt aber in Juda, in Kirjat-Jearim (Waldstadt) oder Kirjat-Baal (Baalsstadt) unweit Bet-Semes (Sonnenhaus) aufgestellt war, nach Jerusalem bringen und gründete damit auch für den Gottesdienst einen festen Mittelpunkt.

Für den Kultus selbst ist es charakteristisch, wie David bei dieser Überſiedelung der heiligen Lade unter rauschender Musik von Lauten und Harfen, von Pauken und Becken und unter dem Jubelgeschrei des Volkes aus allen Kräften vor Jahve hertanzte. Zugleich muß er fast nakt und nur mit einem kurzen Schulterkleide bedeckt gewesen sein; denn Michal, seine Gemahlin, macht ihm Vorwürfe, daß er vor den Mägden seiner Diener sich so entblöße „wie einer der Leichtfertigen." David antwortet: er habe aus Dank gegen Gott, der ihn zum König erhoben, so getanzt; und gerade bei den Mägden, von denen sie rede, wolle er sich verherrlichen und für ihre Verachtung sich entschädigen. „Denn — fügt der Erzähler hinzu — Michal hatte kein Kind bis an ihren Tod." Hiernach kann kein Zweifel obwalten, was mit jener Verherrlichung bei den Mäg-

1) Zu lesen ist: higgischûka nasôl; der Inf. abs. steht untergeordnet. Für den Sinn vgl. 2 Sam. 3, 27, 30.

den gemeint ist, und wir dürfen nicht mit Tholuk gerade ein Zeichen der tiefen Herzensdemut Davids darin erblicken wollen.

Ob wir noch ein Lied besitzen, das David bei dieser Gelegenheit gedichtet, ist sehr zweifelhaft: wenigstens drückt kein Psalm die Stimmung aus, die nach der Beschreibung der Bücher Samuels dabei geherrscht haben muß. David brachte reiche Opfer an Rindern und Mastkälbern schon unterwegs, ebenso in Jerusalem, sprach dann den Segen über das Volk im Namen des Gottes der Heerschaaren und gab jedem aus der Menge „vom Manne bis zum Weibe“ ein Maß Wein und einen Brod- und Traubenkuchen.

Ewald bezieht Psalm 24, 7—10 auf diese Übersiedelung der Bundeslade. Das Lied ist jedenfalls bei einer Zurückbringung der heiligen Lade nach Jerusalem gesungen und lautet:

1. a. Thut auf, ihr Thore, 7
Eure Seiten!
Thut euch auf,
Ihr ewigen Pforten,
Damit einziehe
Der König der Ehren!

1. b. „Wer ist denn 8
Der König der Ehren?“
Der Herr, der Starke,
Und der Held,
Der Herr, der Held
Im Kriege!

2. a. Thut auf, ihr Thore, 9
Eure Seiten!
Thut sie auf,
Ihr ewigen Pforten,
Damit einziehe
Der König der Ehren!

2. b. „Wer ist denn 10
Der König der Ehren?“
Er, der Herrscher
Der Heerschaaren,
Er ist der König
Der Ehren!

Indes näher betrachtet passt dieß Lied nicht für die angegebene Lage, da die Bundeslade offenbar nach V. 8 aus einem Feldzuge an ihren Ort zurückgebracht wurde. Die Thore, die ewigen oder uralten Pforten, durch welche Gott einzieht, konnten nicht wohl die Thore des eben erst eroberten Jerusalems sein, wie Ewald will; es müßte der Eingang des Zeltes gemeint sein, welches David für die Bundeslade aufgeschlagen hatte [1]). Allein dafür passt der Ausdruck nicht; er kann sich nur auf den Tempel beziehen und schon deshalb ist das Lied nicht von David verfaßt, zumal jede anderweitige specielle Beziehung fehlt. Es ist jedenfalls alt und stammt vielleicht aus der Zeit des Usia, aus dem 9. oder 8. Jahrhundert. Ohne Grund schreibt es Hitzig dem Jeremia zu.

In die erste Zeit der Regierung Davids zu Jerusalem verlegt Ewald wie de Wette die Abfaßung von Psalm 101. Ein israelitischer Herr-

1) 2 Sam. 6, 17.

scher nimmt sich vor, Frömmigkeit und Recht zu besingen und unsträflich im eignen Hause zu wandeln; das Böse will er meiden und die Schlechten, die Verläumder, Betrüger und Lügner so wie die Übermütigen in seinem Hause nicht dulden. Nur Unsträfliche sollen in seiner Nähe sein dürfen und ihn bedienen; alle Frevler aber will er im Lande so wie in der Stadt Gottes vertilgen. Ewald meint: „Nichts öffne uns so klar den ganzen Adel und das gewaltige Licht der Seele Davids, als dieses kurze Lied." Ich glaube nicht, daß Viele diesem sehr subjektiven Urtheile beistimmen werden. Das Lied drückt eine ganz brave moralische Gesinnung, aber keineswegs einen besonderen Seelenadel und keine besondere poetische Begabung aus, wie man sie bei David unstreitig voraussetzen muß. Auch sonst spricht Alles gegen eine Davidische Abfaßung. Zunächst ist schon die Situation des Liedes eine ganz allgemeine, in die auch viele andere Könige außer David kommen konnten. Daß mancher bei der Thronbesteigung gute Vorsätze gefaßt habe, wird Niemand läugnen wollen. Besondere geschichtliche Beziehungen auf David fehlen aber. Gegen ihn spricht vielmehr die Bezeichnung Jerusalems als der Stadt Jahve's. V. 8, was einen längeren Bestand des Kultus und des ganzen Tempelwesens voraussetzt. Sodann zeugt der Geist des Liedes gegen David. Beim Beginn seiner Herrschaft hatte er größere Dinge zu thun, als die Verläumder und Hochmütigen auszuspähen, um sie zu vertilgen. Der Dichter will ferner redlich und friedlich „in seinem Hause" wandeln. David aber, der feurige Kriegsheld, hatte Völker zu bezwingen und ein eigentliches Staatswesen zu organisiren. Dabei gieng er offenbar mehr praktisch zu Werke, als nach so frommen Theorien, so ehrenwert sie an sich auch sind. — Das entwickelte sittliche Bewußtsein des Liedes führt uns ins 7. oder 8. Jahrhundert und würde ganz gut für einen der beiden frommen reformatorischen Könige: Hiskia und Josia, passen. Indes fehlen uns zu einer solchen bestimmten Annahme alle historischen Andeutungen. Sie ist aber immer noch sicherer, als die Annahme Hitzigs, der den Psalm dem Makkabäerfürsten Jonatan zuschreibt.

Nachdem David die innern Angelegenheiten seines Reichs einigermaßen geordnet, brachen auch schon Kriege von allen Seiten über ihn herein. Indes gieng er siegreich aus diesen Stürmen hervor, brach für immer die Macht der Philister, schlug die wiederholten Einfälle der Edomiter zurück und eroberte endlich ihr Land, machte die Moabiter sich tributbar, bezwang die Syrer von Zoba und Damaskus und beherrschte ein Gebiet, das vom Mittelmeere bis zum rothen Meere und im Osten bis

zum Eufrat reichte: eine Ausdehnung, die erst seit dieser Zeit im Pentateuch so wie bei den spätern Propheten und Dichtern zur Bezeichnung der äußersten Gränzen des israelitischen Reichs gebraucht werden konnte.[1])

In diesen Kriegen kommen, nach dem rohen Kriegsrechte jener Zeiten, noch furchtbare Grausamkeiten vor; so namentlich in den Kämpfen gegen die von den Syrern unterstützten Ammoniter, an denen David eine Beschimpfung, die sie seinen Gesandten angethan, auf barbarische Weise rächte, indem er die Kriegsgefangenen aller Städte Ammons theils in Ziegelöfen steckte, theils sie durch Sägen und eiserne Dreschwagen zu Tode martern ließ[2]).

Während dieses Kriegs, den anfangs Joab allein führte, begab sich daheim der Vorfall mit der Batseba. Er ist ein dunkler Fleck in Davids Leben und schloß ein doppeltes Verbrechen in sich: den Ehebruch und dann die planmäßige Hinopferung des Uria. Zur Erklärung, nicht zur Entschuldigung dieser That läßt sich kaum anführen, daß die orientalischen Herrscher überhaupt ein gewißes Recht auf alle Schönen des Landes sich anmaßen[3]). Es war ein Akt leidenschaftlicher Geschlechtsliebe, welche David mit manchem außerordentlichen Manne theilte, die aber hier um so strafwürdiger erscheint, als er längst ein zahlreiches Harem sich zugelegt hatte. Der Prophet Natan machte ihm darüber dringende Vorstellungen in einer einfachen Parabel, indem er zu ihm sprach:[4])

a. Es waren zwei Männer
In einer Stadt;
Der eine war reich
Und der andere arm.
Der reiche hatte Schaafe
Und sehr viele Rinder;
Doch der arme hatte gar nichts
Als ein einziges Lämmlein;[5])
Das aß von seinem Bißen
Und trank aus seinem Becher
Und schlief an seinem Busen
Und war ihm wie eine Tochter.

b. Da kam ein Wandrer
Zu dem reichen Manne,
Und es dauerte ihn zu nehmen
Von seinen Schaafen
Und sie zuzubereiten
Dem Reisenden,
Der zu ihm gekommen.
Da nahm er das Lamm
Des armen Mannes
Und bereitete es dem,
Der zu ihm gekommen.

An dem Alter und der Echtheit dieser Parabel ist nicht wohl zu zweifeln. Wir haben hier außer der Fabel Jotams das zweite Beispiel

---

1) Vgl. 2 Mos. 23, 31. 1 Mos. 15, 18. 5 Mos. 11, 24. Zach. 9, 10. Ps. 72, 8. Sirach 44, 23. 2) Vgl. 2 Sam. 12, 31. 3) Vgl. 2 Sam. 12, 8. 4) 2 Sam. 12, 1—4. 5) Hier folgt im hebr. Texte eine Glosse.

von althebräischer Lehrdichtung. — David verurtheilt sich selbst, indem Natan gerade ihn als den Räuber des armen Mannes bezeichnet, und legt tiefe Reue an den Tag. Die weitere Erzählung, wie das im Ehebruch erzeugte Kind — gleichsam zur Sühne — den Eltern wieder entrißen wird, wie David vorher trauert und betet, nach dem Tode des Kindes aber sich männlich gefaßt zeigt, das Alles ist ergreifend und rührend erzählt.

Viele Ausleger (Ewald u. A.) beziehen auf diesen Vorgang mit der Batseba den 32. Psalm, ein tiefreligiöses Lied, für das sich scheinbar mehr, als für irgend einen anderen Psalm eine geschichtliche Lage im Leben Davids nachweisen läßt. Zwar beziehen die Verfaßer der Überschriften den 51. Psalm hierauf, obwohl der ganze Inhalt so wie die spätere Zeit des Liedes diese Annahme unmöglich machen. Weit eher würde allerdings der 32. Psalm passen, dessen Inhalt hier näher geprüft werden muß.

Der Dichter dieses Liedes fühlte lange Zeit die Qualen eines schuldbeladenen Gewißens. Er war Tag und Nacht ohne Ruhe und sein Gebein verfiel, bis er endlich durch offenes Sündenbekenntnis vor Gott zur innern Versöhnung und zur Gewißheit der Sündenvergebung gelangte. Die letztere folgte unmittelbar auf das Geständnis. —

Welcher Art die Schuld des Dichters gewesen, ob er, wie Ewald meint, „von Leidenschaft verführt,“ gesündigt habe, wird im Liede nicht näher angedeutet. Die Lage ist so allgemein und unbestimmt, daß Grotius annahm, sie sei fingirt und der Psalm sei dazu gedichtet worden, um als Lehrlied am großen Versöhnungsfeste vom ganzen Volke gesungen zu werden. Auch de Wette neigt sich zu dieser Ansicht hin. Allein V. 3—5 athmen doch, trotz der Allgemeinheit der Gedanken, zu viel individuelles Leben und zu viel persönlichen Antheil. Außerdem passt der Inhalt des Liedes doch nicht zu den Sündopfern, die an dem jährlichen Versöhnungstage dargebracht wurden. Unser Dichter bedarf zu seiner Versöhnung keiner Stiere und Böcke, wie die große Menge; er steht höher. Die Vergebung ist bei ihm bedingt durch einen inneren Akt, durch die Stimme des Gewißens, der er folgt. Somit ergibt sich aus dem Gehalte des Liedes, daß es schwerlich für die große Menge gedichtet wurde, sondern zunächst die persönlichen Erlebnisse und innern Offenbarungen eines einzelnen, hochstehenden Geistes ausspricht. Schon dieses hohen Inhaltes wegen kann es nicht ein allgemeines Gemeindelied sein, das zu liturgischen Zwecken verfaßt worden, wie Lengerke und Olshausen annehmen, oder gar ein „Nationaldankpsalm“, wie Hitzig will. Außerdem

spricht der Dichter nicht im Namen einer Gesammtheit und redet nicht in der Mehrheit wie z. B. Ps. 90, sondern spricht seine persönlichen Empfindungen auch in seinem eignen Namen aus. —

Die besten Lieder, weltlichen wie religiösen Inhalts, sind zu allen Zeiten Gelegenheitslieder gewesen, die durch besondere persönliche Verhältnisse der Dichter hervorgerufen wurden. Selbst die besten christlichen Gemeindelieder wie Luthers: „Ein' feste Burg ist unser Gott", Gerhards: „Befiehl du deine Wege", oder: „Ist Gott für mich" und viele andere, sind, wie wir wißen, aus ganz speciellen Anläßen und überhaupt aus wirklichen Erlebnissen hervorgegangen, nicht aus dem allgemeinen Streben, zu erbauen, zu trösten, zu unterrichten. Ebenso verhält es sich mit den besten hebräischen Psalmen, und nur daraus, weil der Dichter sie erfahren und empfunden, erklärt sich die wunderbare Kraft und Frische, die unvergängliche Wirkung und Lebendigkeit dieser Lieder. Bei unserm Psalm spricht nun Alles, die Form wie der Inhalt, gegen jene Annahme eines ganz allgemeinen didaktischen Ursprungs.

Ob jedoch David bei dem vorher angegebenen Anlaß dieß Lied gedichtet, ist mehr als zweifelhaft. Zunächst ist schon die Lage unsers Liedes eine andere, als die in den Büchern Samuels uns überlieferte. Hiernach erkannte David so wenig sein Verbrechen, daß er nicht einmal durch die Parabel Natans sofort zur Einsicht kam, vielmehr unbewußt sich selbst verurtheilte. Erst als der Prophet ihm vorhält, daß er selbst dieser reiche Mann sei, der das Schaaf des Armen gewaltsam sich angeeignet, erkennt und bekennt er seine Sünde vor Gott und vor Natan, der ihm alsdann im Namen Gottes Vergebung ankündigt. In unserm Liede dagegen dreht sich Alles darum, daß der Dichter die Stimme seines Gewißens lange zu unterdrücken suchte und deshalb sich unselig fühlte, bis sie zuletzt durchdrang und den Streit in seinem Innern schlichtete.

Auch abgesehn von der wesentlich verschiedenen Situation bei David und bei unserm Dichter ist der Inhalt des Liedes für die Davidische Zeit unstreitig zu geistig und zu hoch. Damals würden Sühn- und Sündopfer unerläßlich gewesen sein. Vor den Propheten des 8. Jahrhunderts, vor Amos, Jesaja, Micha[1]) ist unser Lied schwer begreiflich; denn es setzt die prophetische Polemik gegen das rein äußerliche Opferwesen offenbar voraus, und erinnert andrerseits an die Idee des Sittengesetzes

1) Vgl. besonders Micha 7, 6—8.

im eignen Innern des Menschen.[1]) Es wird mithin der Zeit von 700—600 vor Chr. angehören. Später kommt der Grundgedanke des Liedes in einem kurzen Spruche zusammengedrängt vor. Sprw. 28, 13.

Wenn David seiner ganzen Natur und Sinnesart nach sich veranlaßt fühlen konnte, jene schwarze That und seine Seelenbuße für dieselbe in einem Liede auszusprechen, so hat er es sicher in andrer Weise, als in Ps. 32 gethan. Ich zweifle aber sehr, daß er gerade das Andenken an diese That durch ein Lied verewigen mochte. Die erwachten Vorwürfe seines Innern suchte er vielmehr praktisch, durch Thaten und Werke zu beschwichtigen, wozu ihm das Leben selbst Gelegenheit genug darbot.

Die weiteren Anläße zu davidischen Psalmen sind noch weit unbestimmter und unsicherer, als die bisher angeführten. Das ganze Leben dieses Königs war im Grunde — bei allem Glanze und aller Macht — ein sturmbewegtes und wechselvolles. Seine letzten Lebensjahre namentlich wurden getrübt durch das Unglück und den Kummer, welchen drei seiner Söhne über sein Haus brachten. Der eine, Amnon, begeht Blutschande mit seiner schönen Schwester Thamar, worauf Absalom ihn meuchlings ermorden läßt und dann entfliehen muß. Als er aber nach drei Jahren auf Davids Erlaubnis zurückkehren darf, erregt er einen offnen Aufstand gegen seinen Vater, wobei er die 10 nördlichen Stämme für sich zu gewinnen gewußt hatte. — David entfloh mit wenigen Treuen aus Jerusalem, welches Absalom sofort in Besitz nahm.

Als ein Zeichen der Sittenroheit jener Zeiten ist hier an die Erzählung zu erinnern, wie Absalom vor den Augen des ganzen Volkes an den zurückgelaßenen 10 Kebsweibern seines Vaters einen Akt vollzieht, durch den er seine Ansprüche an den Thron faktisch zu begründen suchte. In einem Treffen jedoch wird er geschlagen und büßt auf der Flucht sein Leben ein, womit der Bürgerkrieg beendet war. Eine zweite Empörung durch Seba, einen Benjaminiter, wird ebenfalls bald gedämpft. Endlich empört sich noch ein dritter Sohn Davids, Adonja, dem der Thron eigentlich gehört hätte, während David, auf Batseba's und Natan's Antrieb, den jüngeren Salomo zum Nachfolger bestimmte und nun noch vor seinem Tode zum Könige ausrufen ließ.

Auf jene Flucht vor Absalom beziehen Ewald u. A., gemäß der Überschrift, Psalm 3. Das Lied spricht festes Gottvertrauen aus trotz vieler Feinde, die den Dichter umgeben. Allein das seltene, harte Schicksal, daß ein unter Siegen ergrauter König vor dem eigenen Sohne fliehen

1) Vgl. 5 Mos. 30, 11 14. Jerem. 31, 31—34. 32, 40.

muß, ist in diesem Liede auch nicht mit einem einzigen Worte angedeutet. Ewald meint zwar, David ignorire aus Zärtlichkeit den Absalom, der ohnehin nur ein Werkzeug in der Hand Anderer gewesen. Allein man kann sicher sagen: wenn David überhaupt auf dieser Flucht dichten und seine Trauer und seinen Trost in einem Liede aussprechen mochte, so würde sich sein gekränktes, tiefsühlendes Vaterherz ganz anders geäußert haben. Es fehlt in dem Liede zudem jeder specielle Zug, jede historische Andeutung, aus welcher die Richtigkeit der Überschrift gefolgert werden könnte. Im Gegentheil muß man sagen, daß David gewiß nicht gegen den fast zu zärtlich geliebten Sohn, dessen Tod ihn tief beugte, Verwünschungen wie die V. 8 ausgestoßen haben würde:

„Auf, o Herr! rette mich, mein Gott!
Ja zerschlag du den Backen all meinen Feinden!
Zerbrich du die Zähne der Frevler!"

Man vergleiche hiermit die menschlich weiche, wehmütige Stimmung, in der David Jerusalem verließ, wie er weinend, verhüllten Hauptes und barfuß den Oelberg hinaufgieng und das Volk, das ihm folgte, mit ihm weinte, und urtheile dann, wie wenig jene Verwünschungen zu der Erzählung der Bücher Samuels passen. —

Ewald mit vielen Auslegern bezieht auch Ps. 4 noch auf denselben Anlaß. Es ist ein Gebet um Rettung vor gottlosen Feinden, die des Dichters Ehre durch Lügen schänden. Ewald meint, dieser Psalm sei am Abend desselben Tags gesungen, an dessen Morgen David Ps. 3 gedichtet!! Aus Vers 9 folgt diese Annahme ganz gewiß nicht:

„O gib du doch
Freude in mein Herz, u. s. w.
Daß in Frieden zugleich
Ich mich leg' und entschlafe!"

Auch die Worte Ps. 3, 6 sind ganz allgemein und nicht bloß auf einen bestimmten Tag zu beziehen:

„Leg' ich mich nieder und entschlafe,
So erwache ich, weil der Herr mich schützt."

Alles, was gegen die davidische Abfaßung von Ps. 3 gesagt ist, trifft auch hier zu. Außerdem sind die Feinde des Dichters keine politischen Aufrührer, sondern Unfromme und Schmähsüchtige, die Eitles lieben und deshalb zur Frömmigkeit und zum wahren Gottesdienste ermahnt werden. Der Dichter erscheint weder hier, noch Ps. 3 auf der Flucht vor einem Feinde, der ihn des Throns berauben will; ja es folgt aus keiner Stelle, daß der Dichter überhaupt nur ein König gewesen. Denn wenn

er Ps. 3, 9 über das Volk Gottes den göttlichen Segen erfleht, so ist das ein Wunsch, den jeder wahre Israelit aussprechen konnte und mußte, da ja von dem Wohle des Ganzen auch das Wohl und Glück der einzelnen Glieder abhängt, und überhaupt der echt Religiöse nie egoistisch nur an sich denkt, sondern stets auch das Allgemeine und Ganze vor Augen hat und in sein Gebet mit einschließt. —

Die Bücher Samuels enthalten die zwei Todtenklagen aus dem Anfang der Regierung Davids; außerdem zwei religiöse Lieder, die er in seinen letzten Lebensjahren gedichtet haben soll. Wir dürfen annehmen, daß man im 8. Jahrh. (um 740 vor Chr.), wo die Bücher Samuels zusammengestellt wurden, noch keine anderweitigen religiösen Gesänge auf David zurückführte. Ja nach allen Spuren zu urtheilen, wurden diese beiden Lieder erst damals im Namen Davids gedichtet. Zunächst das große Danklied[1]), als er all seine Feinde geschlagen, das mit mehren Abweichungen auch als Ps. 18 wiederkehrt.

Einem aufmerksamen Leser muß die breite, rhetorische und künstlich beschreibende Form des langen Liedes schon auffallen, wobei Alles so allgemein gehalten ist, die Beschreibung der Todesgefahren, der Kämpfe und Rettungen, daß man nirgends ein individuelles Bild, einen Ausdruck und Wiederschein eigener, wirklicher Erlebnisse zu vernehmen glaubt, sondern ein eigentliches Kunstgedicht, die poetische Ausmalung einer ganz allgemeinen Lage aus Davids letzten Lebensjahren. Der Dichter zeigt allerdings ein nicht gewöhnliches Talent in seinen Schilderungen, besonders in der echt poetischen Ausmalung V. 8—16, wie Gott richtend und rettend im Gewitter zur Erde herabsteigt. Außerdem scheint die zweite, ganz gleiche Hälfte des Liedes V. 26—51 eine spätere, noch weitere Ausmalung derselben Situation zu sein, die durch Gedehntheit und Mattheit hinter der ersten Hälfte weit zurücksteht. Sodann enthält das ganze Lied eigentlich einen Widerspruch, der sich am leichtesten daraus erklärt, daß hier der Dichter im Namen eines Andern spricht und keine ganz bestimmte Lage vor Augen hatte, weshalb er auch zwischen einem einzelnen Falle und zwischen einer ganzen Reihe von gefahrvollen Fällen, in denen David gerettet wurde, hin und her schwankt. Der Hauptwiderspruch ist aber folgender. Nach V. 1—20 wurde der Dichter in der Not gerettet, weil er zu Gott um Hülfe rief und weil Gott ihn liebte. Nach V. 21 dagegen hilft Gott dem Dichter wegen seiner eigenen Gerechtigkeit und weil er es so verdient hatte. Er beruft sich sodann wei-

1) 2 Sam. 22.

ter darauf, daß er das göttliche Gesetz beständig vor Augen gehabt und fehllos seinen Weg gegangen sei. Deshalb habe ihn Gott wegen der Reinheit seiner Hände gerettet und ihm nur vergolten nach seinem Thun. — Allein wer sieht nicht, daß dieß Berufen auf die eigne Gerechtigkeit einer weit späteren Zeit angehören muß? Am wenigsten würden diese Worte in Davids eignem Munde passend und natürlich sein, zumal wenn er auch den 32. Psalm gedichtet haben soll.

Endlich wurden gerade die letzten Lebensjahre Davids durch Empörungen, durch Hungersnot und eine furchtbare Pest so getrübt und beunruhigt, daß man nach einem Momente so vollständigen festen Glückes, wie ihn dieß Lied voraussetzt, umsonst sich umsieht. Auch die Art, wie David selbst am Schluße erwähnt wird, führt notwendig auf einen andern Dichter. Er konnte nicht wohl sagen von Gott, daß er „*Gnade übe an seinem Gesalbten, an David und seinem Samen ewiglich.*“ Die Geschichte mußte dieß faktisch erst gezeigt und den davidischen Thron schon lange aufrecht erhalten haben, ehe ein Dichter diese Hoffnung so bestimmt aussprechen konnte. (vgl. Psalm 89, 4, 5.) Das Lied selbst verdient jedoch, hier vollständig mitgetheilt zu werden.

I.

1. a. Ich liebe dich, 2
Herr, meine Stärke!
Herr, mein Fels 3
Und meine Burg!
Du mein Erretter,
Mein Gott, mein Hort,
Auf den ich traue,
Und mein Schild!
Du Horn meines Heiles,
Meine Veste [und Zuflucht,
Du mein Erlöser,
Der von Gewaltthat du mich erlösest.][1]

1. b. Gepriesen, rief ich, 4
Sei der Herr!
Da ward ich erlöst
Von meinen Feinden.
Mich hatten umfangen 5
Die Fluten des Todes,
Des Verderbens Ströme
Hatten mich befallen;
Die Banden der Hölle 6
Hatten mich umringt,
Des Todes Schlingen
Mich umfaßt.

1. c. In meiner Not 7
Rief ich an den Herrn,
Und zu meinem Gotte
Schrie ich auf;
Er vernahm meine Stimme
Aus seinem Palast,
Und mein Geschrei
Drang ihm zu Ohren.
Da wankte und wegte die Erde, 8
Und die Grundvesten der Berge
Sie bebten und wankten,
Weil er zornig ward.

2. a. In seiner Nase stieg Rauch auf, 9
Aus seinem Munde fraß Feuer,

1) Die eingeklammerten Worte fehlen hier, wie schon der regelmäßige Strophenbau zeigt, finden sich aber noch in der zweiten Recension in den Büchern Samuels.

Kohlen entsprühten
Von ihm aus.
Und er neigte den Himmel 10
Und fuhr herab,
Wolkendunkel
Unter seinen Füßen.
Auf dem Kerub reitend 11
Flog er daher,
Er stürmte daher
Auf den Flügeln des Windes.

2. b. Finsternis machte er 12
Zu seiner Hülle um sich her,
Zu seiner Wohnung — Waßerdunst,
Wolkendickicht.
Aus dem Glanz seiner Nähe, 13
Aus seinem Gewölk
Entsprühten Hagel
Und Feuerkohlen.
Und es donnerte 14
Der Herr am Himmel,
Und der Höchste ließ
Seine Stimme ertönen.[1])

2. c. Er entsandte seine Pfeile 15
Und warf sie umher,
Schoß Blitze ab
Und trieb sie auseinander:
Da wurden sichtbar 16
Die Betten des Meers,
Und es entblößten sich
Die Grundvesten der Erde,
Vor deinem Dräuen,
O Herr,
Vor dem Sturmesschnauben
Deines Zornes.

3. a. Er langte aus der Höhe 17
Und faßte mich,
Zog mich hervor
Aus gewaltigen Waßern.
Er rettete mich 18
Von mächtigen Feinden,
Von meinen Haßern,
Weil sie zu stark mir waren.
Sie überfielen mich 19
Zur Zeit meiner Not,
Doch da ward der Herr
Zur Stütze mir.

3. b. Er führte mich hinaus 20
Ins Weite,
Befreite mich,
Weil er mich liebte.
Der Herr that mir 21
Nach meiner Gerechtigkeit,
Nach der Reinheit meiner Hände
Vergalt er mir.
Denn ich wahrte 22
Die Wege des Herrn,
Und wich nicht ab
Von meinem Gott.

3. c. All seine Rechtssprüche 23
Hatt' ich vor Augen,
Und seine Gesetze
Ließ ich nicht von mir.
So war ich fehllos 24
Gegen ihn,
Und wahrte mich
Vor meiner Verschuldung.
Und so vergalt mir der Herr 25
Nach meiner Gerechtigkeit,
Nach der Reinheit meiner Hände,
Die ihm vor Augen.

II.

4. a. Gegen den Guten 26
Zeigst du dich gütig,
Gegen den Redlichen
Zeigst du dich redlich;
Gegen den Reinen 27
Zeigst du dich rein,
Doch treulos gegen
Den Ränkevollen.
Demütigen Leuten 28
Hilfst du auf,
Doch stolze Augen
Beugst du nieder.

4. b. Ja du ließest scheinen 29
Meine Leuchte;
Der Herr, mein Gott,
Erhellte mein Dunkel.

1) „Hagel und Feuerkohlen!“ eine sichtbare Glosse, die in der andern Recension mit Recht fehlt und aus V. 13 irrig wiederholt ist.

Denn durch dich 30
Erstürmte ich Schaaren,
Und durch meinen Gott
Ersprang ich Mauern.
Gottes Weg ist fehllos, 31
Des Herrn Wort ist lauter,
Ein Schild ist er für Alle,
Die ihm vertrauen.

4. c. Denn wer ist ein Gott 32
Außer dem Herrn?
Und wer ein Hort,
Als unser Gott?
Der Gott, der mich 33
Umgürtet mit Kraft,
Der fehllos machte
Meinen Weg;
Der meine Füße machte 34
Den Hindinnen gleich,
Und der mich stellte
Auf meine Höhen!

5. a. Du gewöhntest meine Hände 35
An den Krieg,
So daß den ehernen Bogen
Meine Arme spannten.
Du reichtest mir 36
Den Schild deiner Hülfe,
Indem deine Rechte mich stützte
Und deine Gnade mich hob.
Du gabest Raum 37
Meinem Schritte unter mir,
So daß nicht wankten
Meine Schenkel.

5. b. Ich verfolgte meine Feinde 38
Und holte sie ein,
Und kehrte nicht um
Als bis sie vernichtet.
Ich zerschellte sie, 39
Daß sie nicht stehen konnten,
So daß sie fielen
Unter meine Füße.
Du gürtetest mich 40
Mit Kraft zum Kriege,
Beugtest meine Gegner
Unter mich.

5. c. Du wandtest den Rücken 41
Meiner Feinde mir zu,
Und meine Haßer
Vertilgte ich.
Zwar schrieen sie auf, 42
Doch Niemand half,
Auf zum Herrn,
Doch er hörte sie nicht.
Und so zerrieb ich sie 43
Wie Staub der Erde,
Wie Gaßenkoth
Zerstampfte ich sie.

6. a. Du rettetest mich 44
Aus den Streiten der Leute,
Spartest mich auf
Zu einem Völkerhaupte.
Leute, die ich nicht kannte,
Dienen mir,
Auf des Ohrs Vernehmen 45
Gehorchen sie mir.
Die Söhne der Fremde
Schmeicheln mir,
Sind erschreckt und kommen zitternd 46
Aus ihren Schlößern.

6. b. Es lebe der Herr! 47
Und gepriesen sei mein Fels!
Erhoben sei
Der Gott meines Heils!
Der Gott, der Rache 48
Mir verlieh,
Der mir die Völker
Unterwarf!
Der mich rettete 49
Von meinen wütenden Feinden,
Über meine Gegner
Mich erhob!

6. c. Vom Manne der Gewaltthat
Befreitest du mich,
Drum will ich dich preisen 50
Unter den Leuten, o Herr!
Deinem Namen
Will ich lobsingen,
[Dich,] der da groß macht 51
Das Heil seines Königs;
Der Gnade übt
An seinem Gesalbten,
An David und seinem Samen
Ewiglich.

Vergleicht man die beiden unstreitig echten Gedichte Davids, die beiden Elegieen, mit diesem langathmigen Liede, so wird Niemand den bedeutenden Unterschied verkennen können. David preist die Helden wegen ihrer eignen Thatkraft, die sie stets bewiesen, während im 18. Psalm alle Thaten Davids nicht von ihm, sondern von Gott ausgehen und in Wahrheit nur eine Verherrlichung Gottes sind. Während ferner jene Elegieen voll geschichtlicher, konkreter Beziehungen sind, so ist in diesem Triumphliede auch nicht ein einziger Zug, der an die Geschichte Davids sich unmittelbar anlehnte. Alles ist allgemein, abstrakt und farblos gehalten, wie gewiße Schlachtschilderungen, die auf jede mögliche Schlacht passen. Hätte David sich bewogen gefunden, uns ein poetisches Gemälde seines vielbewegten, thatenreichen Heldenlebens zu entwerfen: gewiß, es würde anders ausgefallen sein. Man sage nicht, es sei eben der alte David, der hier rede, und das Alter sei matt, breit und redselig. In der Schilderung V. 8—16 zeigt der Dichter noch hohe Kraft und jugendliches Feuer. Außerdem würde gerade der alte David in einem solchen Gedichte konkrete Züge anstatt der ganz allgemeinen Deklamationen uns vorgeführt haben; er würde durch Handlungen, durch epische Erzählung bedeutender Erlebnisse, an denen gerade das Alter sich so gern im Rückblick weidet, uns ein Abbild seines Lebens und seiner Regierung hinterlaßen haben. Er hätte Völker genannt, die er besiegt, Städte, die er erstürmt, und Länder, die er erobert, so daß man ein anschauliches Totalbild dessen, was er im Leben erreichte, wie er aus einem Hirten der Schaafe ein mächtiger Völkerhirt geworden, vor sich gehabt haben würde. Allein solche bestimmte Beziehungen vermißt man hier durchaus; das Lied ist ein gemachtes, kein erlebtes.

Fast noch deutlicher sind die sogenannten „letzten Worte Davids"[1]) von einem prophetischen Dichter nur im Namen Davids gesprochen. Er wird hier schon in ganz idealer Weise als Prophet gefaßt und erhält so ehrende Prädikate, wie sie ihm nur ein Anderer und Späterer beilegen konnte. Er heißt: „der liebliche Sänger Israels, durch den der Geist Gottes spricht." — Nach Vers 5 hat Gott mit ihm einen ewigen Bund zur Feststellung seines Herrscherhauses geschloßen. Das konnte David noch nicht sagen und singen, sondern nur ein Späterer nach rein geschichtlicher Erfahrung, wie in dem sehr späten Liede Ps. 89, 4—5 und sonst. Übrigens ist der Dichter dieser „letzten Worte" ein anderer, als der von Ps. 18. Sie klingen kräftiger und alter-

1) 2 Sam. 23, 1—7.

thümlicher, als dieß abstrakte Heldenlied. Der zum Theil schwere Text ist so zu übersetzen:

1. a. So spricht David, 1
Isai's Sohn,
So spricht der Mann,
Der hochgestellt ist,
Er, der Gesalbte
Des Gottes Jakobs,
Der liebliche Sänger
Israels:
Der Geist des Herrn 2
Redet durch mich,
Und es ist sein Wort
Auf meiner Zunge.

1. b. Es spricht der Gott 3
Israels,
Es redet zu mir
Israels Fels:
Wer herrscht über Menschen
Als ein Gerechter,
Wer da herrschet
In Gottesfurcht:
Der ist wie ein Morgenlicht 4
Wann aufgeht die Sonne,
Wie ein Morgen
Ohne Wolken.

2. a. Vom Sonnenstrahle,
Vom Regenguß
[Sproßt] Grünes aus der Erde.
Ja, ist nicht also 5
Mein Haus vor Gott,
Daß ein ewiges Bündnis
Er mit mir gemacht,
Gerüstet mit Allem
Und wohl verwahrt?
Ja, all mein Heil
Und all mein Begehr,
Läßt ers nicht sproßen?

2. b. Doch die schlechten Herrscher, 6
Wie verworfene Dornen
Sind sie alle:
Man faßet sie
Mit der Hand nicht an,
Und wer sich ihnen naht, 7
Versieht sich mit Eisen
Und mit dem Schafte
Eines Speeres;
Und durch Feuer
Verbrennt man sie
Auf der Stelle.

Es verhält sich also mit diesen beiden religiösen Liedern ebenso wie mit dem Liede, welches der Hanna bei der Geburt Samuels in den Mund gelegt wird und ebenfalls dem 8. Jahrhundert angehört, nur daß es für die angegebene Situation noch weit weniger passt, als die beiden Lieder Davids.

Müßen nun selbst die wenigen Psalmen, welche scharfsinnige und im Allgemeinen unbefangene Kritiker wie Hitzig und Ewald dem David zuschreiben, ihm entschieden abgesprochen werden, so begreift man leicht, wie haltlos die Gründe derer sein mögen, welche wenigstens die Mehrzahl der sogenannten davidischen Psalmen für echt halten. Dabei ist hier nur noch die religiöse Seite im Leben Davids etwas näher zu betrachten.

Die ersten dichterischen Leistungen Davids am Hofe Sauls, wie schon oben bemerkt worden, laßen keineswegs auf religiöse Lieder schließen. Die beiden echten Elegieen sodann sind durchaus weltlich und volksthümlich und konnten deshalb auch nicht zum gottesdienstlichen Ge-

brauch in den Psalter aufgenommen werden. Als König ist sein Leben stürmisch und thatenreich. Er ist ein Held in jeder Weise: gleich groß im Haß wie in der Liebe, im Glück wie im Unglück, im Krieg wie im Frieden; er ist überhaupt ein bedeutender und höchst liebenswürdiger Charakter, eine kernhafte Natur voll gesunder Sinnlichkeit; allein Edles und Gemeines, Großmut und Grausamkeit, Besonnenheit und Leichtsinn erscheinen bei ihm noch vermischt und ungeläutert neben einander. Sein bewegliches, allempfängliches, leidenschaftliches Gemüt läßt bald die eine, bald die andre Seite dieser Gegensätze hervortreten, indem er mehr nach augenblicklichen Stimmungen und genialen Eingebungen, mehr nach Naturdrang, als nach bewußten sittlichen Grundsätzen handelt. Indes hängen diese Schattenseiten mit seinen weit größeren Vorzügen eng zusammen und sind dem Geschichtsfreunde schier eben so viel wert, als seine Tugenden. Sie beweisen, daß er ein begabter, normaler Mensch, und kein sagenhafter Heiliger gewesen. Dabei ist er eine *ganze*, ungetheilte Natur, die aus jedem Zwiespalte schnell sich herstellt.

In keiner Lage des Lebens erscheint David aber nach den Büchern Samuels als ein eigentlich religiöser Held, wozu ihn erst die Psalmenüberschriften machen wollen. Zwar weiß er das Unglück gefaßt und würdig zu tragen, [1]) und beurkundet im Allgemeinen einen gottergebenen Sinn; [2]) allein dieß fromme, gottesfürchtige Element bildet durchaus keine hervorstechende Seite seines Charakters, wie es doch notwendig der Fall sein müßte, wenn er die vielen Psalmen wirklich gedichtet hätte. Dazu kommen noch einzelne geschichtliche Züge in den Büchern Samuels, welche über die religiöse Bildung Davids und seiner Zeit das nötige Licht verbreiten.

Die ganze Lebensgeschichte Davids hat freilich einen poetischen Anstrich und Manches davon gehört der Sage an; wo diese aber etwas Nachtheiliges von ihm berichtet, da verdient dieß an sich schon allen Glauben, weil sie keinen Grund hatte, etwas der Art von ihrem Lieblingshelden zu erdichten. Dahin gehören unter andern auch die abgöttischen Züge, die in Davids Leben vorkommen, und die deshalb in der Chronik, als den frommen Israeliten anstößig, ausgelaßen worden. So wird z. B. in den Büchern Samuels [3]) ein Hausgötze erwähnt, den Michal in das Bett Davids legte, um die Boten ihres Vaters dadurch zu täuschen. Dieser Götze war einer der *Teraphim*, der Penaten, die demnach menschenähnliche Gestalt hatten. Sodann befragte David ein

1) 2 Sam. 16, 5 ff. 2) 2 Sam. 12, 16 ff. 24, 14. 3) 1 Sam. 19, 13.

überzogenes Bild, das den Jahve vorstellte, üm Orakel.[1]) Ein Bewußtsein aber, das so äußerer Mittel noch bedurfte, um sich zu Gott zu erheben, konnte unmöglich schon auf der reinen Höhe der Gotterkenntnis stehen, wie sie aus den meisten für davidisch gehaltenen Psalmen uns entgegen leuchtet. Neben dem Jahvedienst bestand ferner schon damals der Höhendienst der Naturgötter[2]) wie unter den folgenden Königen, und wir lesen nicht, daß David dagegen geeifert. Er wird diese natürlichen Elemente vielmehr unbefangen neben dem Jahve-Glauben geduldet haben. —

Auch sonst theilte er noch ganz den religiösen Aberglauben und die mangelhafte sittliche Bildung seiner Zeit, wie aus der merkwürdigen Sühne, welche er zur Abwehr einer dreijährigen Hungersnot den Bewohnern der Stadt Gibeon brachte, deutlich hervorgeht.[3]) Saul nämlich hatte gegen alte Verträge mehre Gibeoniten getödtet. Man sah deshalb eine längere Hungersnot als göttliche Strafe dafür an. Um sie abzubüßen, übergab David zwei Söhne und fünf Enkel Sauls den Bewohnern Gibeons, damit sie dieselben wie eine Art Menschenopfer dem Jahve zu Ehren aufhängen möchten. Mit dem reinen sittlichen Geist der Psalmen ist ein solches Bewußtsein schlechterdings unvereinbar. Wer solchem Volksaberglauben noch huldigte, konnte nicht den 32. Psalm verfaßen und die Sündenvergebung, die Versöhnung mit Gott als einen inneren Akt des eignen Gewißens darstellen.

Hat David religiöse Lieder für den Kultus gedichtet, was an sich sehr wohl möglich und sogar wahrscheinlich ist, (denn er selbst verrichtete ohne Anstand öffentliche Opfer und Kultusgeschäfte und stellte seine Söhne als Priester an[4]), so scheinen doch nur sehr wenige Psalmen für jene Zeit passend. Wenn Ps. 24, 7—10 nicht bereits den Tempel voraussetzte, so könnte er dem Inhalte nach sehr wohl davidisch sein. Brachte David Dankopfer für glückliche Kriege, feierte er einen Sieg, so werden seine Triumphlieder im Allgemeinen dem Deboraliede ähnlich gewesen sein. Sie hatten aber unstreitig alle zu viel individuelles Leben, zu viel specielle persönliche Beziehungen und zu wenig specifisch religiöse Elemente, als daß sie beim allgemeinen Kultus auch später sich hätten erhalten können. Deshalb sind sie allmählig in Vergeßenheit geraten und haben leider keinen Sammler gefunden. Ebenso ergieng es wohl mit den eigentlichen Festliedern, die David für den Kultus in Jerusalem gedichtet haben

1) Nach 1 Sam. 23, 9 ff. 2) 2 Sam. 15, 32.
3) 2 Sam. 21, 1—14. 4) 2 Sam. 8, 18.

wird. Das Fest der Getraideernte (Pfingsten), so wie das heitere Dankfest für die vollendete Obst- und Weinlese (das Laubhüttenfest) riefen unstreitig entsprechende Lieder hervor, in denen die Naturanschauung stark hervorgetreten sein wird. Ebenso gab es gewiß ein Naturlied zur Begrüßung des ersten Neumondlichtes, das man mit Opfern und fröhlichen Gastmahlen feierte.[1]) Allein kein Psalm unsrer jetzigen Sammlung paßt für die Bildung und den echt volksthümlichen Sinn jener Jahrhunderte.

Indes haben sich zwei allgemeinere Naturlieder erhalten, Psalm 19, 2—7, und Ps. 29, die der davidischen Zeit, ja vielleicht dem königlichen Dichter selbst angehören könnten. Der erste ist ein Loblied auf Gott als den Schöpfer des Himmels, der bei Tag und Nacht die göttliche Herrlichkeit verkündet. Der Hymnus hat drei Strophen und bildet ein vollständiges Lied.

1. a. Der Himmel verkündet 2
Die Herrlichkeit Gottes,
Und das Werk seiner Hände
Zeigt an die Veste,
Indem ein Tag dem andern 3
Die Sage verkündet,
Und eine Nacht der andern
Die Kunde meldet.

1. b. Keine Sage ists 4
Und keine Rede,
Deren Schall
Man nicht vernähme:
Durch die ganze Erde 5
Geht aus ihr Hall,
Am Ende der Welt tönt ihr Ruf,
Da wo der Tag ein Obdach hat.

1. c. Der tritt wie ein Bräutigam 6
Hervor aus seiner Kammer,
Freut sich, wie ein Held
Zu laufen die Bahn.
Am Ende des Himmels 7
Geht er auf und kreiset
Bis zum andern Ende,
Indem nichts sich birgt vor seiner Glut.

Es fehlen in diesem Liede zwar alle geschichtlichen Beziehungen. Indes die frische, lebendige Naturanschauung, die Personifikation der Sonne, die männlich gebraucht wird und wie ein Held den ganzen Himmelsbogen siegreich durchläuft: dieß so wie die ganz eigenthümliche Darstellung beurkunden das höhere Alter des Liedes. Das doppelte Bild des Sonnenhelden und des Bräutigams geht im Deutschen durch das weibliche Geschlecht der Sonne verloren. Unpassend sind die Übersetzungen: „Sonnenkönig“ oder „Helios“. Ich habe es durch „Tag“ wiedergegeben, der in der deutschen Urzeit ebenfalls als ein hohes göttliches Wesen vorgestellt wurde wie die Nacht. —

Irrig denken die Ausleger bei dem Bilde des Bräutigams, der aus

1) 1 Sam. 20, 5, 24. vgl. Ps. 81, 4.

seiner Kammer hervortritt, an einen Neuvermählten, der nach gefeierter Brautnacht aus dem Schlafgemache hervorkomme, in welchem Falle er wohl nicht gerade so musterhaft strahlen und glänzen dürfte. Gemeint ist vielmehr der Bräutigam, der freudigkühn, geschmückt und bekränzt der Braut entgegenzieht und sein schönes Werk erst noch zu vollbringen hat. Dem entspricht allein auch das parallele Bild: „Er freut sich, wie ein Held zu laufen die Bahn," wonach es nicht zweifelhaft sein kann, welchen Vergleichungspunkt der Bräutigam hier zuläßt. Die mutige, frische Heiterkeit, das Erwartungsvolle des anbrechenden Tags soll damit ausgedrückt sein. — Die Vorstellung, wie die Sonne am Saume des Himmels niedersteigt und in ihrem Zelte übernachtet, erinnert an die Einkehr des Helios bei der Thetis, oder wie nach altnordischer Anschauung die Abendsonne in die kühlenden Wogen des Meeres zur Ruhe niedertaucht.

Ein späterer Dichter hat dieß schöne Naturlied, um es seiner Zeit zugänglicher und erbaulicher zu machen, mit einigen Reflexionen über das geschriebene Gesetz versehen, V. 8—15. An sich wäre es nicht ungehörig, Gott zu preisen als Schöpfer des Himmels und als Geber des Sittengesetzes; nur in der Art, wie es hier geschehen ist, kann die zweite Hälfte des Liedes nicht von demselben Dichter herrühren, der die erste verfaßt hat.

Entschieden alt und möglicherweise davidisch ist Psalm 29, wenn nur nicht die Erwähnung eines himmlischen Palastes höchst wahrscheinlich das Bestehen des Tempels voraussetzte und wenn es überhaupt nicht gewagt wäre, für ein Lied, dessen Inhalt und Anlaß so viel hundertmal in der Natur sich wiederholte, einen bestimmten Verfaßer anzunehmen. Jedenfalls aber gibt uns das Lied ein gutes Beispiel über die Art, wie man in der Natur und zwar hier im Gewitter das göttliche Walten anschaute. Solche Schilderungen gehören zu den ältesten der religiösen Lyrik und finden sich schon im Deboraliede.[1])

1. a. Gebet dem Herrn, 1
Ihr Göttersöhne,[2])
Gebet dem Herrn
Preis und Ehre!
Gebet dem Herrn 2
Die Ehre seines Namens!
Huldigt dem Herrn
Im heiligen Schmuck!

1. b. Die Stimme des Herrn 3
Schallt über den Waßern,
Der Gott der Herrlichkeit,
Er donnert.
Der Herr erschallt
Über mächtigen Waßern,
Des Herrn Stimme voll Macht, 4
Des Herrn Stimme voll Pracht!

1) Richt. 5, 4—5.
2) Das sind Engel, höhere himmlische Wesen, wie Ps. 89, 6 f.

2. a. Die Stimme des Herrn 5
Zerschmettert Zedern,
Der Herr zerschmettert
Des Libanons Zedern.
Er läßt sie hüpfen 6
Wie Kälber,
Den Libanon und Sirjon
Wie junge Büffel.

2. b. Die Stimme des Herrn 7
Sprüht Feuerflammen aus,
[Der Gott der Herrlichkeit
Schleudert Blitze.] [1])
Die Stimme des Herrn 8
Macht zittern die Wüste,
Der Herr macht zittern
Die Wüste Kades.

3. a. Die Stimme des Herrn 9
Macht kreisen
Die Hindinnen,
Und sie entblättert
Die Wälder,
Während Alles ruft
In seinem Palaste:
„Ehre sei ihm!"

3. b. Es thront der Herr 10
Über der Waßerflut,
Und der Herr thront
Als König für immer.
Der Herr wird Kraft 11
Seinem Volke geben,
Der Herr wird segnen
Mit Heil sein Volk.

In die davidische Zeit gehört höchst wahrscheinlich auch das Siegeslied im 2 B. Mose, 15, ein eigentliches Festlied, das am Passa gesungen wurde. Der Mosaischen Zeit kann es nicht angehören, weil es die Eroberung Palästina's voraussetzt. Ja, wenn V. 17 echt wäre, könnte es frühstens erst unter Salomo gedichtet worden sein. Allein dieser Vers ist entschieden ein späterer Zusatz; mit V. 1—16 ist das Lied vollständig und sehr schön abgeschloßen, so daß es ohne Schwierigkeit von David selbst herrühren könnte, wenn nur im Liede selbst nicht jede Beziehung auf die Persönlichkeit des Dichters fehlte. Der Dichter knüpft an ein altes Liedchen (S. 48) an und blickt auf die umwohnenden Völker mit einem stolzen Nationalgefühle herab, wie wir es erst seit David natürlich und begreiflich finden. Die neue, historische Grundlage des Passafestes [2]) wird ganz episch erzählt und mit der Einnahme Palästina's passend in Verbindung gebracht.

1. a. Dem Herrn will ich singen 1
Weil er hoch und hehr!
Rosse und Wagen
Warf er ins Meer.
Mein Preislied ist der Herr, 2
Der Heil mir schaffte;
Er ist mein Gott,
Ihn will ich loben;
Ist der Gott meines Vaters,
Ihn will ich erheben,
Den Herrn, den Kriegsheld, 3
Deß' Name ist: der Herr! —

1. b. Pharao's Wagen 4
Und Heeresmacht
Stürzt' er ins Meer;

1) Die eingeklammerten Zeilen fehlen im Text und sind etwa so zu ergänzen:
él bakkabod
scholéach chizzim.

2) Vgl. hierüber die mosaische Zeit.

Der Wagenkämpfer beste
Versanken im Schilfmeer,
Von Fluten bedeckt; 5
Sie sanken in den Abgrund
Als wie ein Stein.
Deine Rechte, o Herr,
So herrlich an Kraft,
Deine Rechte, o Herr,
Sie brach den Feind.

2. a. Deine Macht, die hohe, 7
Zermalmte die Gegner,
Deines Zornes Lohe
Die fraß sie wie Stoppeln;
Deine Nase hauchte, 8
Daß das Waßer sich stauchte:
Da standen wie ein Damm
Die Waßerströme;
Es starrten die Fluten
Inmitten des Meers;
Da sprach der Feind: 9
„Ich will nachjagen! will sie einholen!

2. b. Beute will ich theilen,
Meinen Mut zu stillen!
Will ziehen mein Schwert,
Daß die Hand sie vertilge!"
Da bliesest du deinen Hauch 10
Und es deckte sie das Meer;
Sie sanken wie Blei
In die mächtigen Waßer.
Wer ist wie du 11
Unter den Göttern, o Herr!
Wer ist wie du
So herrlich im Heiligthum![1])

3. a. Du senktest deine Rechte, 12
Da verschlang sie die Erde;
Du lenktest durch Gnade 13
Das Volk, das du erlöset,
Und leitetest es kraftvoll
Zur Wohnung deines Heiligthums.
Es hörtens die Völker, 14
Sie erbebten,
Zittern ergriff
Palästina's Bewohner;
Da wurden bestürzt 15
Die Fürsten Edom's.

3. b. Die Gewaltigen Moabs,
Es ergriff sie Beben;
Es verzagten alle
Bewohner Kanaans;
Es überfiel sie
Schrecken und Furcht;
Bei der Größe deines Arms 16
Erstarrten sie wie Stein,
Bis daß hindurchzog
Dein Volk, o Herr,
Bis hindurchzog das Volk,
Das du erworben.

Zusatz.

Du führtest es und pflanztest es 17
Auf den Berg deines Erbes,
Auf die Stätte, o Herr,
Die du zur Wohnung dir gemacht,
In das Heiligthum, o Herr,
Das erbaut deine Hände.
Der Herr ist König
Immer und ewig.

Der Literarhistoriker, der die poetischen Erzeugnisse eines Volkes nicht begreift als unmittelbar und fertig vom Himmel auf die Erde gefallen, sondern ihr Auf- und Abblühen auf dem realen Boden der Geschichte verfolgen und jedes Gedichtes Ursprung aus menschlichen Verhältnissen erklären muß, hat bei der Geschichte Davids die undankbare Aufgabe, das ideale Dichterbild dieses Königs zerstören, und ein reales, geschichtliches an die Stelle desselben setzen zu müßen. Dieß letztere er-

1) „Hehr an Preis, Wunder thuend," ein unechter Zusatz.

scheint jetzt allerdings minder reich und erhaben, da wir nach der strengen Geschichte die rein religiöse Dichtung, wie sie in den Psalmen vorliegt und wie sie im Allgemeinen vor den großen Propheten des 9. und 8. Jahrhunderts nicht wohl aufkommen konnte, dem David absprechen müßen. Die religiöse Seite fehlte seiner Lyrik gewiß nicht ganz, aber sie war noch unmittelbar eins mit der nationalen, so daß seine Lieder einen vorherrschend weltlichen und volksthümlichen Charakter erhielten. Leider hat uns die Ungunst des Schicksals nur zwei entschieden echte Stücke der Art von ihm überliefert. Von religiösen Liedern läßt sich aber nicht ein einziges mit voller Sicherheit auf ihn zurückführen. Die Möglichkeit kann bei einigen Psalmen zugegeben werden; allein ein besonnener Kritiker wird sich hüten, nach bloßen Möglichkeiten ein Dichterbild von David zu entwerfen. Es würde immer nur ein Phantasiebild bleiben.

Zu allen Beweisen aus dem Leben und der Geschichte Davids kommt noch das älteste Zeugnis über ihn als Dichter bei dem Propheten Amos.[1]) Dieser spricht von Zechbrüdern, die wie David spielen und singen wollen:

„Die da klimpern auf der Harfe,
Wie David Melodieen sich erdenken;
Die da trinken aus Weinkrügen
Und mit den besten Salben sich salben!“

Ohne Zweifel werden diese lustigen Gesellen beim Wein sich nicht in Klagliedern und Bußpsalmen versucht haben. Es können nur weltliche, volksthümliche Lieder gemeint sein, die sie nachahmten.

Fragen wir nun genauer, worin das Neue und Epochemachende der davidischen Lyrik bestand, so werden wir uns nach den geschichtlichen Andeutungen etwa folgende Vorstellung darüber machen dürfen. Wie David ursprünglich dem Volke angehörte, so hatte auch seine Muse keinen gelehrten und künstlichen, sondern einen volksthümlichen, phantasievollen und gemütlichen Charakter. Es zeigte sich hier zum ersten Male ein wärmeres, subjektiveres Element in der Lyrik, wie wir es in der Richterzeit nirgends finden. Seinem ganzen Wesen nach waren seine Lieder voll Leidenschaft und lebendiger Empfindung, voll Anschauung und Handlung, voll Naturwahrheit und Einfalt im Ausdruck, sinnlich und sangbar wie das echte Volkslied, aber ohne religiöse, erbauliche Betrachtungen und ohne moralische Sentenzen wie seine beiden Elegieen. Überhaupt bildete nicht die rein religiöse Empfindung den Inhalt dieser tieferen,

1) Amos, 6, 5 f., geschrieben um 800 vor Chr.

gemütlichen Lyrik, sondern es waren nationale, volksthümliche, allgemein menschliche Stoffe, die er ergriff und besang. Dabei konnten auch die ewigen Themata des Liedes: Wein und Liebe, wohl nicht ganz fehlen. Nur das bloß Lehrhafte und Ideale, alles auf bloß innerer Anschauung Beruhende wird er nicht leicht dargestellt haben, sondern mehr das äußerlich Angeschaute, Erlebte und Vollbrachte. Er war als Lyriker mehr eine göthische, als eine schillersche Dichternatur. — Für einen Helden wie David ist es sodann unmöglich, daß er so viele Klaglieder gewinselt, wie die Ausleger ihm beilegen — ganz abgesehn von dem religiösen Inhalte dieser Lieder, wonach sie einer weit späteren Zeit angehören müßen.

David hob und beförderte auch den nationalen Gesang. Dafür spricht wenigstens das eine Zeugnis,[1]) daß er befahl, das Trauerlied über Saul und Jonatan die Söhne Juda's zu lehren und zwar „genau" oder „richtig",[2]) wie es heißt. Sehr wahrscheinlich ist es, daß auf Davids Antrieb auch die volksthümlichen Heldenlieder aus der Richterzeit gesammelt wurden, das Sépher hajjaschâr, das Buch des Braven, worin dann auch seine eigne Elegie auf Saul und Jonatan einen Platz erhielt, wie ausdrücklich angegeben wird. Er würde auch in dieser Beziehung Karl dem Großen gleichen, der die heidnischen Heldenlieder der alten Deutschen sammeln ließ. Allein der einseitig religiöse Sinn der späteren Jahrhunderte ließ leider diese kostbaren Kleinode der hebräischen wie der deutschen Literatur in Vergeßenheit geraten und untergehen. Aus der hebräischen Sammlung sind uns wenigstens ein paar Reste geblieben.

Von welcher Art die etwaigen religiösen Lieder Davids gewesen sein mögen, habe ich S. 145 kurz zu zeigen gesucht. Das nationale Element, welches zum ersten Mal durch David im Staate sich frei und als das herrschende erheben konnte, wird auch in diesen Gesängen einen begeisterten Ausdruck gefunden haben. Die Kriegs- und Schlachtlieder werden ein stolzes Siegesbewußtsein geathmet haben. Allein in all diesen lyrischen Ergüßen werden mehr die Thaten der Helden, namentlich Davids, gepriesen sein, als die Gnade und Güte Gottes, die den Helden solche Macht verliehen. Man vergleiche in dieser Beziehung die Elegie auf Saul mit dem 18. Psalm. Eben deshalb genügten diese Gesänge

1) 2 Sam. 1, 17 f.

2) Das Wort קֶשֶׁת Bogen, kann nicht „das Lied vom Bogen" bedeuten, was zudem nicht einmal paßte. Es ist קֹשֶׁת auszusprechen und bedeutet: Richtschnur, Regel, Richtigkeit und wird in dieser Bedeutung sonst mit ט geschrieben, wie Sprw. 22, 21; hier aber mit ת wie im Syrischen. „Nach der Regel, d. i. richtig.

den späteren religiösen Bedürfnissen nicht mehr und gerieten wohl schon in den unglücklichen Zeiten nach der Trennung des Reichs in Vergeßenheit. Um so leichter konnte jetzt ein ideales Dichterbild von David aufkommen. Andere Lieder wurden auch wohl in der mündlichen Überlieferung, in der sie allein fortlebten, allmählig umgebildet und auf die Art könnte sich immerhin noch mancher Davidische Vers in unserm Psalter befinden, ohne daß wir jedoch mit Sicherheit seinen Ursprung nachweisen könnten. Beispielsweise verweise ich auf Ps. 60, 8—10. Ps. 144, 12—14. Dieß letztere Bruchstück lautet:

1. a. Mögen unsre Söhne wie Setzlinge sein, 12
Großgezogen in ihrer Jugend!
Unsere Töchter wie Eckfäulen,
Die schöngehauen nach der Bauart des Tempels! [1])

1. b. Mögen voll sein unsere Speicher, 13
Ausspendend Vorrat von aller Art!
Mögen sich mehren unsere Schaafe
Tausend- und zehntausendfach auf unsern Triften!

1. c. Unsre Rinder mögen trächtig sein, 14
Ohne Einbruch und Auszug, ohne Klaggeschrei auf unsern Straßen!
Heil dem Volke, dem es also geht!
Heil dem Volke, dessen Gott der Herr ist!

Wie David als weltlicher König und Kriegsheld die nationale Einheit des hebräischen Volkes begründet und den wirklichen Staat geschaffen und organisirt hat, so hat er eben dadurch allerdings auch den bedeutendsten Einfluß auf die religiöse Bildung ausgeübt. Trotz seiner menschlichen Schwächen und Verirrungen wurde er deshalb später sogar als das Muster eines theokratischen Königs, ja als das Urbild des Messias betrachtet. In ähnlicher Weise wurde später das Dichterbild Davids idealisirt und einseitig gefaßt. Er begründete allerdings den Nationalkultus in Jerusalem, der jedoch schon durch Salomo eine ganz andere Gestalt gewann. Wie aber allmählig das Königthum Davids mit der Messias-Idee verschmolz und die religiöse Seite desselben als die wesentlichste hervorgekehrt wurde, so lag es der späteren nachexilischen Zeit auch nahe, die religiösen Gesänge, die sich durch Jahrhunderte langen Gebrauch in der Gemeinde und beim Tempel anonym erhalten hatten, hauptsächlich auf den ersten Stifter des Kultus in Jerusalem zurückzu-

1) Dieß Bild konnte natürlich David noch nicht gebrauchen.

führen. Gewiß hatte David als König und Dichter den Grund dazu gelegt, aber nur in der Weise, wie etwa Mose den Keim und Grund zu der Gesetzgebung des Pentateuchs gelegt hatte. Allmählig wurde Davids Name ein Kollektivname, auf den man eine ganze Gattung von Gedichten, die religiöse Lyrik, zurückführte, ähnlich wie man die Spruchdichtung dem Salomo zuschrieb oder wie man „äsopische Fabeln" nur nach dem Hauptdichter dieser Gattung benannte.

Diese grundlosen, unhistorischen Vermutungen über die Verfaßer der Psalmen gehören wesentlich dem Zeitalter der Chronik an, die im Allgemeinen um 300 vor Chr. abgefaßt wurde und die alte Geschichte nach ganz veränderten Gesichtspunkten färbte und entstellte. Namentlich wird hier der spätere, sehr komplicirte Kultus schon dem David zugeschrieben. Ja er soll schon tausende von Tempelsängern angestellt haben, zu einer Zeit, wo der Tempel noch gar nicht existirte. Zum Glück besitzen wir noch die älteren Darstellungen in den Büchern Samuels, die uns im allgemeinen ein sehr treues und anschauliches Bild von jener Zeit entwerfen.

Mit den übrigen Verfaßern, die in den Psalmenüberschriften genannt werden, verhält es sich ebenso, wie mit David. Es sind unkritische Vermutungen einer sehr späten Zeit, die allen historischen Sinn verloren hatte. So wird Ps. 90 dem Mose zugeschrieben, ein Lied, das, wie wir später sehen werden, nur im babylonischen Exile entstanden sein kann. Zwei Lieder werden dem Salomo beigelegt, Ps. 72 und 127, die ebenfalls nicht von ihm herrühren können. Die übrigen werden meist auf davidische Sänger zurückgeführt. Unter diesen nimmt Assaph die erste Stelle ein. Er soll 12 Psalmen, nämlich Ps. 50. 73—83 verfaßt haben. Nach der Chronik[1]) war er ein Levit und Sangmeister Davids und zugleich der größte Dichter neben David[2]). Nach innern Kriterien sind aber diese Lieder entschieden jünger. Psalm 74 und 79 handeln von der Verwüstung des Tempels und Jerusalems; Ps. 80 bezieht sich aufs Exil u. s. w. Selbst die Existenz eines Assaph zur Zeit Davids ist zweifelhaft, da die Bücher Samuels ihn nicht erwähnen.

Zwei andre Dichter und Sänger aus der Zeit Davids, Heman und Etan, die Ps. 88 und 89 verfaßt haben sollen, werden wenigstens bei der Geschichte Salomo's[3]) als weise Männer sprichwörtlich genannt. Die beiden Psalmen aber sind sichtbar später entstanden. Der

1) 1 Chron. 16, 5. 25, 1. 2) 2 Chron. 29, 30. Nehem. 12, 46.
3) 1 Kön. 4, 31.

erstere wird außerdem zugleich den Söhnen Korachs zugeschrieben. Auf diese levitische Sängerfamilie, die nach der Chronik zur Zeit Davids und auch später vorkommt, werden noch 11 andere, durch Form und Inhalt ausgezeichnete Psalmen zurückgeführt, nämlich Ps. 42—49. 84. 85. 87. Da diese Lieder durchaus individuell sind, so kann die Autorschaft einer ganzen Familie an sich schon nicht streng geschichtlich gefaßt werden. Entweder stammten sie von einzelnen Gliedern dieser Familie, oder hatten sich nur durch Überlieferung darin erhalten, ähnlich wie im indischen Veda ganze Priester- und Sängerfamilien als Verfaßer von Lobliedern genannt werden. Indes bei der Unzuverläßigkeit aller übrigen Angaben, die sich auf die Autorschaft von Psalmen beziehen, ist auch aus dieser Bezeichnung nicht viel zu folgern, zumal die Lieder nicht der Zeit Davids angehören können, sondern theils in, theils nach dem Exile gedichtet worden sind.

Aus der griechischen Übersetzung der 70 sieht man, wie diese Vermutungen auch in späterer Zeit noch fortgesetzt wurden, indem einige anonyme Psalmen den Propheten Jeremia, Ezechiel, Haggai, Zacharja und Esra beigelegt werden. Indes sind diese Angaben nicht glücklicher und nicht begründeter, als die neuern kritischen Versuche z. B. von Hitzig, der ein paar Psalmen (46—48) dem Jesaja, gegen 30 aber dem Propheten Jeremia vindiciren möchte. Diese Vermutungen stützen sich meist auf parallele Ausdrücke der Sprache, die sich allerdings nicht läugnen laßen. Im Allgemeinen aber führt die Gleichheit des Ausdrucks keineswegs immer auf Gleichheit des Verfaßers, sondern weit öfterer auf Nachahmung oder auf Wiederholung stehender, beliebter Formen.

Es fällt dem menschlichen Geiste immer schwer, sich einzugestehn, daß er etwas nicht wiße, was er vorher sicher zu wißen vermeinte. So muß man es aufgeben, bei irgend einem Psalm einen bestimmten Verfaßer heraus- oder hineinbringen zu wollen, da alle derartigen geschichtlichen und persönlichen Beziehungen in diesen Liedern fehlen. Außerdem gewinnt kein Lied durch eine solche positive, historisirende Kritik; wohl aber wird das einfache Verständnis deßelben oft dadurch getrübt und verkümmert, indem man allgemeine Ausdrücke oder gar bildliche Bezeichnungen äußerlich und geschichtlich deutet, z. B. Ps. 30. Man muß sich begnügen, die Situation, aus der das Lied hervorgegangen ist, wieder zu erkennen und dann im Allgemeinen die Zeit der Abfaßung zu bestimmen, kann aber auch hier leicht um Jahrhunderte sich irren.

Ein künftiger Kritiker, welcher trotz der bisherigen mislungenen Versuche dem Drange nicht widerstehen könnte, die geschichtlichen An-

läße der Psalmen im Leben bekannter Könige, Propheten und Dichter aufzusuchen, dem rate ich, seinen Scharfsinn zunächst an einigen andern Beispielen zu erproben. Er nehme doch die kirchlichen Lieder Luthers, Gerhards und Anderer und unterrichte sich aus den Vorreden über die gelegentlichen Veranlaßungen dieser Gesänge, und er wird gestehn müßen, daß er aus den Liedern selbst wohl nur in höchst seltenen Fällen auf diesen bestimmten Anlaß hätte schließen können. Ja, wenn die Autorschaft dieser Lieder nicht sonst bekannt wäre, würde an sich nichts hindern, dieselben irgend einem andern Zeitgenoßen jener Männer zuzuschreiben. Ein Kritiker, der auf die Art seinen Blick geschärft hat, wird wohl minder zuversichtlich von echt davidischen Psalmen reden. —

Wir dürfen wohl als gewiß annehmen, daß die Blüte des nationalen Lebens, so wie die Gunst und Pflege, welche David der Poesie angedeihen ließ, auch noch andere dichterische Kräfte neben ihm erweckte; allein außer der Parabel Natans erwähnen die Bücher Samuels weder ein Gedicht, noch einen Dichter aus jener Zeit. Ihre Namen sind erblichen vor dem Einen königlichen Dichter. Ebenso gab es neben David bedeutende Kriegshelden, vor allen den Joab, der seit Davids Gesammtherrschaft über alle 12 Stämme in der Regel allein ins Feld zog und die Kriege mit dem glücklichsten Erfolge führte. Ja es findet sich ein langes dürres Verzeichnis davidischer Helden und einzelner außerordentlicher Thaten, die sie vollbracht. Allein die Einzelthaten der Helden, der Stämme und Städte werden nicht mehr gefeiert; der König, als Mittelpunkt des Ganzen, wird der fast ausschließliche Träger alles Großen, was geschieht, und auf sein Haupt wird der Thatenglanz des ganzen Jahrhunderts zusammengehäuft. So hatte denn die dichtende Volksphantasie hier ein dankbares Feld.

Indes wurde das Leben Davids nicht bloß von der Volkssage erfaßt; es muß sehr früh auch schon in einzelnen romanzenartigen Liedern verherrlicht worden sein. Diese epischen Heldengesänge sind zwar untergegangen; ihr Stoff und Inhalt aber liegt wahrscheinlich den schönen, episch abgerundeten Erzählungen der Bücher Samuels zu Grunde. Nur Bruchstücke dieser alten Lieder sind hie und da erhalten z. B. 1 Sam. 18, 7. 2 Sam. 5, 8, 23—24. Ebenso benutzte offenbar Livius bei seiner römischen Geschichte altepische Volkslieder, die einzelne Züge aus dem frühern Heldenleben feierten. Paul Warnefried (Paulus Diakonus) nahm in seine Geschichte der longobardischen Könige, namentlich des Alboin, die herrlichen volksthümlichen Gesänge der Gothen mit auf wie später Saxo Grammaticus die altscandinavischen Sagen und Lieder in

seine dänische Geschichte verflocht. Indes lagen dem ältesten Zusammensteller der Bücher Samuels jene Lieder selbst wohl nicht mehr vor, sondern nur ihr mündlich überlieferter, epischer Stoff, wie wir dieß früher schon bei den Sagen aus der Richterzeit gesehen haben. Beispielsweise ist an die Erzählung zu erinnern, wie David den Riesen Goliat mit der Schleuder erlegt[1]). Alles ist hier so episch einfach, anschaulich und schön erzählt, daß Niemand die rein dichterische Darstellung verkennen kann. Warum diese historischen Volkslieder später nicht zu einem Ganzen, zu einem nationalen Epos verbunden wurden, werden wir später sehen.

B. Salomo.

Nach Davids Tode behauptete Salomo den Thron, den ihm sein Vater auf Betrieb Natans und der Batseba bewilligte, obwohl ein älterer Bruder, Adonia, mehr Ansprüche darauf hatte und von dem tapferen Joab so wie von dem Priester Abjatar unterstützt wurde. Letzteren verbannte Salomo sofort; seinen Bruder aber, dem er Sicherheit zugeschworen, ließ er bald darauf, so wie er abermals entfernte Gelüste nach dem Throne hatte blicken laßen, hinrichten; ebenso den im Dienste seines Vaters ergrauten Joab, der in das Heiligthum Jahve's sich geflüchtet, wo sonst eine Freistätte war. — In diesen ersten Thaten nach dem Regierungsantritte ist Salomo's vielgepriesene Weisheit nicht eben sichtbar. Die äußere Politik, die rücksichtslose Selbsterhaltung mochte solche Maßregeln angemeßen finden: dem Herzen und Charakter des jungen Königs aber machen sie keine Ehre. Der Referent führt zwar diese Bluturtheile auf den sterbenden David zurück; allein sichtbar unnatürlich und unhistorisch. Für Salomo dagegen, der das noch halb patriarchalische Regiment seines Vaters zu einer eigentlichen Despotie ausbildete, sind sie sehr charakteristisch. Denn bei allen Herrschertugenden, die er besaß, fehlte ihm doch eine: die sittliche Selbstverleugnung, ohne welche jedes Übermaß geistiger Kräfte fast notwendig zu despotischen Handlungen verleiten muß.

Im vierten Jahre seiner Regierung begann Salomo den Tempelbau, der für die religiöse Anschauung eine große Bedeutung gewann. Er eröffnete sodann seinem Volke, das bis dahin meist in engen, abgeschloßenen Gränzen und Verhältnissen gelebt hatte, einen großartigen

---

1) 1 Sam. 17.

Weltverkehr, in Folge dessen Künste und Wißenschaften und überhaupt allgemeinere Bildung aufkommen konnte. Phönikische Künstler und Bauleute wurden ins Land gezogen, die edomitischen Häfen führten arabische und indische Produkte ein, und auch mit Ägypten stand Salomo durch Heirat und Pferdehandel in Verkehr. — Im Innern suchte er das Staatsgebäude, welches sein Vater errichtet hatte, prächtig auszubauen, zu verschönern, zu organisiren und zu erhalten, ließ Jerusalem noch weiter befestigen und ebenso andere an den Gränzen oder an militärisch wichtigen Punkten gelegene Städte; er legte Magazine an, vermehrte das stehende Heer durch Reiterei und Streitwagen, und umgab sich mit einem glänzenden Kreise von Beamten und Würdenträgern so wie mit einem überaus reichen Harem. Er soll 700 legitime Frauen, darunter viele ausländische, und 300 Kebsweiber gehabt haben.

Salomo's Regierung wird als durchaus friedlich nach allen Seiten hin bezeichnet[1]). Nur im Anfange scheinen die Edomiter unter Hadád sich empört zu haben, jedoch ohne dauernden Erfolg, obwohl sie der hebräischen Handelsflotte manchen Schaden zufügen mochten[2]). — Glücklicher war Reson, der sich in Damaskus unabhängig machte und sich, so lange Salomo lebte, als ein Widersacher Israels zeigte, wie es heißt[3]). Selbst im eigenen Lande brach später unter Jerobeam eine Empörung aus, die jedoch unterdrückt wurde, worauf Jerobeam nach Ägypten zum König Sisak floh. Indes sind diese Unruhen nur vereinzelte Erscheinungen; im Allgemeinen konnte Salomo während seiner langen Regierung die Früchte von den Anstrengungen seines Vaters in Frieden genießen und bewirkte nach dem Maß der Volkskräfte allerdings Bedeutendes für die Bildung seiner Zeit. Daß die neuen Zustände aber wie überall bei unkultivirten Völkern nicht ohne despotische Härte eingeführt werden konnten, daß der Luxus und die Prachtliebe des Hofes, die stehenden Heere, die neuen Festungen und Prachtbauten so wie einzelne despotische Handlungen das Volk empfindlich drückten, erbitterten und endlich die Theilung des Reichs herbeiführten, läßt sich leider ebenfalls nicht läugnen. Verkaufte der landesväterliche König doch an Hiram, den König von Tyrus, 20 hebräische Städte in Galiläa! Kein Wunder, wenn die nördlichen Stämme dem Hause Davids nicht sehr ergeben waren.

Suchen wir uns jetzt die geistige Persönlichkeit Salomos deutlicher

1) 1 Kön. 5, 4 f. 2) 1 Kön. 11, 14—22, 25. 3) 1 Kön. 11, 23—25.

vorzustellen, so ist es von Wichtigkeit, daß der Prophet Natan ihn erzogen und gebildet hatte. Wie bei David alles Natur ist und wie er in der Schule des Lebens zu einem großen Charakter gebildet worden, so tritt bei Salomo sofort das Element gelehrter Bildung mit allen Vorzügen und Mängeln sehr entschieden in den Vordergrund. Aufgewachsen im Schooße des Glücks und Glanzes und ohne eigentlich kriegerischen Sinn, hatte er über alles Wißenswerte, so weit es damals erreichbar war, sich unterrichtet und vorzugsweise scheint sein friedlicher Sinn zur Naturbetrachtung, zur Erforschung der Pflanzen- und Thierwelt sich hingeneigt zu haben, so daß er selbst wißenschaftliche Werke darüber verfaßte. Es heißt von ihm[1]): „Er redete über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Mauer hervorwächst; und redete über das Vieh und über die Vögel, über das Gewürm und über die Fische." — Diese Nachricht ist immerhin merkwürdig und verrät eine allgemein menschlichere Bildung, als wie wir sie bei allen folgenden Königen finden. Wegen seiner naturgeschichtlichen Kenntnisse besonders im Pflanzenreich galt Salomo später als ein großer Geisterbanner, indem man Zauberformeln und Zauberbücher auf ihn zurückführte. Vgl. Josephus, Arch. 8, 2, 5. Über den jüdischen Krieg, 7, 6, 3.

Außerdem war Salomo Dichter wie sein Vater und verfaßte, der Angabe nach, dreitausend Sprüche und tausend und fünf Lieder[2]). Von den letztern hat sich kein einziges erhalten. Unter den 150 Liedern der Psalmensammlung werden ihm nach bloßer Vermutung nur zwei zugeschrieben, die aber einer späteren Zeit angehören. Ebenso kann er das Hohelied nicht selbst gedichtet haben, und noch viel weniger den Prediger. Über seine Gnomendichtung werden wir weiter unten reden.

Vor allem wird die Weisheit Salomos gepriesen und ist sprichwörtlich geworden seit uralter Zeit. Es heißt von ihr, sie sei größer gewesen, als die Weisheit aller Söhne des Ostens (der Araber) und als alle Weisheit Ägyptens und als die der Weisesten in Israel, so daß sein Ruhm zu allen Völkern ringsum gelangte. Als Probe seines richterlichen Scharfsinnes wird die bekannte Geschichte erzählt, wie zwei Weiber um ein Kind streiten und er die rechte Mutter desselben herausbringt. Da sie beide es ansprechen, läßt er ein Schwert kommen und will es in zwei Hälften zertheilen laßen, womit die eine Frau zufrieden ist, die andere aber bittet, das Kind lieber ganz und lebend der Gegnerin

1) 1 Kön. 5, 13. 2) 1 Kön. 5, 12.

zu übergeben, und der König erkennt an diesem Mitgefühl mit dem Kinde richtig die wahre Mutter desselben und spricht es ihr zu.

Solche treffende Entscheidungen, die von einem klaren Weltverstande und tiefer Menschenkenntnis zeugen, mußten das Ansehn des Königs im In- und Auslande ungemein heben. Denn nichts imponirt den Völkern auf einer gewißen Stufe der Bildung mehr, als die geistreiche Lösung eines anscheinend so schweren Problems, das nun plötzlich auch der einfachste Sinn durchschauen konnte. Salomo aber, als höchster Richter, mochte vielfachen Anlaß haben, seine Urtheilskraft und seine Regentenweisheit in ähnlicher Weise an den Tag zu legen. Es ist dieß die eine, die praktische Seite seiner Weisheit, wie er sie auch der Sage nach[1]) von Gott sich erbeten hatte, um das Volk gehörig richten und zwischen Recht und Unrecht unterscheiden zu können. Deshalb fürchtete ihn auch das Volk, wie es heißt, „weil sie sahen, daß die Weisheit Gottes in ihm sei, um Gericht zu halten."

Neben dieser Richterweisheit erscheint nicht minder glänzend und groß seine Dichterweisheit, die er namentlich durch zahlreiche Denksprüche so wie durch seine Fertigkeit im Aufgeben und im Lösen von Rätselfragen beurkundete, so daß er später als der Schöpfer der hebräischen Spruchdichtung betrachtet wurde. Diese Ansicht ist freilich sehr zu beschränken und zu modificiren. Denn das eigentliche Sprichwort, das einen sinnreichen Gedanken bildlich und bündig ausspricht, dann wie eine geprägte Münze gäng und gäbe wird und auch der weiter entwickelten Spruchdichtung zur Grundlage und zum Vorbilde dient, ist wesentlich ein Produkt des ganzen Volksgeistes. Die Sinnesart und Weisheit ganzer Jahrhunderte, die ersten Versuche des Nachdenkens, die ersten allgemeinen Urtheile und Reflexionen über die Natur, über das Leben und die Schicksale des Menschen, über rechtliche, politische und religiös-sittliche Verhältnisse werden darin niedergelegt und gewähren uns den echtesten und wahrsten Einblick in das Wesen eines Volksgeistes und seine jedesmalige Bildungsstufe.

So mag auch Salomo wie die sieben Weisen Griechenlands, wie unser Göthe u. A., die Resultate seines Nachdenkens, seines Lebens und seiner vielseitigen Erfahrungen in solchen Denk- und Weisheitssprüchen bald ernst und belehrend, bald heiter, witzig und unterhaltend ausgesprochen haben; allein der Schöpfer und Vollender dieser Gattung der Lehrdichtung ist er nicht. Sie findet sich schon vor seiner Zeit im

1) 1 Kön. 3, 9—12, 28. vgl. 1 Kön. 2, 6, 9. Jesaja, 11, 2 ff.

Volke und erreichte erst lange nach ihm die Gestalt, in welcher die jetzige Sammlung der sogenannten Sprüche Salomo's uns vorliegt. Welchen Antheil er an dieser Sammlung haben konnte, werden wir sogleich sehen.

Leider ist uns keine Aufzeichnung der ältesten hebräischen Volkssprichwörter zu Theil geworden; nur einzelne Spuren verraten, daß sie hier wie überall im Volke vorhanden waren. Dahin gehört z. B. das historische oder mythische Sprichwort 1 Mos. 10, 9: „Wie Nimrod ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn." 1 Sam. 10, 12. 19, 24: „Ist auch Saul unter den Propheten?" 2 Sam. 5, 8: „Ein Blinder und Lahmer kommt nicht in das Haus", ein dunkles Sprichwort, das zu erklären gesucht wird. 1 Sam. 24, 15: „Einem todten Hunde, einem Floh nachjagen." Solche sprichwörtliche Redensarten sind sehr häufig im Hebräischen. Ferner sprichwörtliche Segenswünsche, wie: „Es besitze dein Same das Thor seiner Feinde!" 1 Mos. 24, 60 und sonst. „Gott mache dich wie Efraim und Manasse!" 1 Mos. 48, 20. — Ferner Richter 8, 21: „Wie der Mann, so seine That;" dieß Sprichwort bringen Gefangene vor, die nicht von einem Knaben, sondern von einem Manne getödtet werden wollten, weil sie selbst sich als Männer fühlten. Der Mann muß thun, was die Thatkraft eines Mannes erfordert. Ferner gehört dahin 1 Sam. 24, 14: „Von Frevlern kommt Frevel," wobei ausdrücklich bemerkt wird: „wie ein Sprichwort der Vorfahren sagt." Namentlich finden sich bei den späteren Propheten und Dichtern solche echte Volkssprichwörter theils unverändert aufgenommen, theils künstlicher gefaßt und in rhythmische Formen gebracht. — Dahin gehört z. B. Jesaja 33, 11, ein gereimter Spruch:

„Geht ihr schwanger mit Heu,
So gebärt ihr Spreu." (eig. Stoppeln.)

Im Zusammenhange besagen die Worte: hegt ihr übertriebene Hoffnungen, so werden sie vereitelt werden. Ezechiel 16, 44: „Wie die Mutter, so die Tochter." Ezechiel 18, 2:

„Die Väter aßen saure Trauben,
Und der Kinder Zähne wurden stumpf."

Hiob, 2, 4; „Eine Haut (gibt man gern) um die Haut, und Alles gibt man um sein Leben d. h. eine Thierhaut oder ein Thier gibt man gern hin, um mit eigner heiler Haut davon zu kommen, (womit auf Hiobs Heerdenverluste hingedeutet wird;) sein ganzes Vermögen aber läßt man willig, um sein Leben zu retten. Der Satan

meint, wenn man dem Hiob selbst zu Leibe gienge und seine eigne Haut antaste, so werde er sich gewiß nicht bewähren. — Aus noch späterer Zeit ist zu vergleichen Sirach 10, 12: „Heute König, morgen tod." 38, 23: „Heute mir, morgen dir." Im Neuen Testamente Lukas 4, 23: „Arzt, hilf dir selber!" ein Spruch, der auch im Talmud vorkommt.

Besäßen wir eine Sammlung echter, althebräischer Volkssprichwörter, wie sie unstreitig zu tausenden im Gebrauch waren, so würden sie sich von der jetzigen Salomonischen Sammlung etwa ebenso unterscheiden, wie die altarabischen aus der Zeit vor Muhammed stammenden Sprichwörter bei Meidani u. A. von den neuarabischen, unter dem Einfluß des Islam entstandenen. Zu den letztern gehört z. B. die auf den Khalifen Ali zurückführte Sammlung. Während jene eine durch und durch gesunde, kernhafte Gesinnung, eine derbe, wilde Kraft des Gedankens wie des Ausdrucks athmen und überall durch specielle Beziehungen den realen Boden des Lebens und Landes verraten, dem sie entwachsen sind, so sind diese jüngern weit mehr Produkte der Bildung und des Nachdenkens und stehen uns deshalb auch, weil sie dem idealen Boden des Geistes angehören, menschlich viel näher, als jene naturwüchsigen, vielfach dunkeln und gedankenarmen Sprichwörter der älteren Zeit.

Dabei muß man Spruch und Sprichwort wohl unterscheiden. Die jetzige hebräische Sammlung enthält eigentlich nur Sprüche, Denksprüche, Lehrsprüche, die aber nicht selten von eigentlichen Volkssprichwörtern ausgegangen sind, etwa ebenso, wie unsre deutsche schönste Sammlung, „Freidanks Bescheidenheit," (d. i. Weltklugheit), die man nicht unpassend eine „weltliche Bibel" genannt hat und die der Salomonischen Sammlung gewiß nicht nachsteht, ebenfalls auf einen solchen Grundstock eigentlicher Volkssprichwörter zurückgeführt werden muß. So hat auch Salomo offenbar nur in der volksthümlichen Form und Weise seine Sprichwörter fortgedichtet und zeichnete bloß vor andern Zeitgenoßen, die genannt werden, ja vor ganzen Völkern, die durch Weisheit berühmt waren, wie die Araber und Ägypter, aufs glänzendste sich aus, wobei man glauben könnte, daß er dem Volkssprichwort zuerst die spätere Kunstform gegeben. Allein nach sicheren Spuren zu urtheilen, war auch diese längst vorhanden, so daß er nur durch den Umfang und Reichthum, durch neue, geistreiche Auffaßung in dieser Gattung der Poesie sich hervorgethan hat. Im Allgemeinen gehören zu dieser Lehrdichtung schon die ältesten Gesetze und Sittengebote; bestimmter sodann die Fabel Jotams und die Parabel Natans, durch deren Dasein allein schon

die Ansicht Ewalds widerlegt wird, daß vor Salomo keine Spur von hebräischer Spruchdichtung zu finden sei[1]), und daß er im streng geschichtlichen Sinne der Urheber dieses neuen Zweiges der Poesie, der Weisheits- und Lehrdichtung gewesen. Es sind schon oben Sprichwörter aus älterer Zeit angeführt. Außerdem ist Folgendes zu beachten, was über das Vorhandensein dieser Dichtungsart längst vor Salomo keinen Zweifel mehr übrig läßt.

Eine besondere Seite der sprichwörtlichen Dichtung nämlich bildet das Rätsel, das wir schon in der Richterzeit, wie die Rätselfragen Simsons zeigen, aufs feinste und sinnigste ausgebildet finden (vgl. S. 99 ff.). Es gehört überhaupt zu den frühsten Äußerungen des reflektirenden Denkens und Dichtens und diente theils zu geistreicher Unterhaltung, zum heiteren Spiele des Verstandes und Witzes wie bei Simsons Hochzeit, theils auch zu lehrhaften und ernsteren Zwecken, wie z. B. auch die sieben Weisen Griechenlands Rätsel in Versen gedichtet haben sollen. Doch war Unterhaltung wohl immer die Hauptsache dabei, wie das bekannte Rätsel, das auf Kleobul zurückgeführt wird, zeigt:

„Einer ist Vater und zwölf sind Kinder ihm; aber ein jedes
Kind hat zweimal dreißig verschiedengestaltete Kinder.
Die sind weiß an Farbe zu schaun, schwarz aber die andern;
Und unsterblichen Seins: doch schwinden hinunter sie alle."

Das Wesen des Rätsels besteht im Allgemeinen darin, daß ein nicht genannter, absichtlich versteckter Gegenstand durch Umschreibung, durch andeutende, bildliche oder symbolische Darstellung erraten werden muß. Solche zu lösende Aufgaben und Probleme enthielten bei den Hebräern wie bei den Griechen oft auch die Orakelsprüche, die sich gern in eine rätselhafte Form hüllten und daher wohl geradezu Rätsel, chidâ, genannt werden. Vgl. Ezechiel 17. Dann steht das Wort auch ganz allgemein für Gleichnisrede, Sinnspruch und Lehrgedicht.

Das Interesse an solchen geistreichen Rätselspielen wurde noch gesteigert durch Preise, welche auf die Lösung, und durch Strafen, welche auf die Nichtlösung gesetzt waren. Nach den Edda-Liedern, in denen die Rätselform sehr gewöhnlich ist, so wie in deutschen Sagen und Märchen wird das Leben gar zum Pfande gesetzt und ist verfallen, wenn die Aufgabe nicht erraten werden kann. Es erinnert dieß an das altgriechische Rätsel der thebanischen Sphinx: „Welches Thier geht am Morgen auf

1) Ewald, die poetischen Bücher des alten Bundes. I. S. 35.

vier, Mittags auf zwei und Abends auf drei Füßen?" durch welches manches Menschenleben verwirkt wurde, bis endlich Ödipus die Lösung gab, daß es der Mensch sei in seinen drei Lebensstufen als Kind, Jüngling (oder Mann) und Greis. Im wirklichen Leben finden wir bei den späteren Griechen eine mildere Strafe; wenn Jemand ein zur Unterhaltung aufgegebenes Rätsel (γρῖφος) nicht lösen konnte, mußte er ein bestimmtes Quantum Wein in Einem Zuge austrinken, der glückliche Löser aber erhielt Kränze, Kuchen, Küsse u. dergl. — Wie das Rätsel Simsons zeigt, setzten die Hebräer oft nicht unbedeutende Preise dabei aus.

Sehr merkwürdig ist nun die Erzählung im Buch der Könige[1]), wie auf den Ruf von Salomo's Weisheit die Königin von Sabäa, in Jemen, im südlichen Arabien gelegen, sich nach Jerusalem begibt, um einen Dichter-Wettstreit mit ihm einzugehn und ihn mit Rätseln zu versuchen. Die Königin war demnach auch Dichterin und namentlich im Rätselspruche gewandt und erfahren; denn das Aufgeben und Aussinnen der Rätsel erfordert entschieden mehr Phantasie und poetische Anschauung, als das Auflösen derselben. Sie kam mit einem glänzenden Gefolge und mit Kamelen, welche die für Salomo bestimmten Ehrengeschenke trugen, nämlich 120 Talente Goldes und eine Menge Edelsteine und so viel köstlichen Balsam, wie noch nie in Jerusalem gesehen worden war. — Über den eigentlichen Wettstreit aber wird nichts Näheres angegeben; es heißt bloß: die Königin habe Alles, was sie auf dem Herzen gehabt, zu Salomo geredet, und er habe ihr ohne Rückhalt auf alle ihre Fragen Rede und Antwort gegeben, habe ihr dann den Glanz seiner Hoftafel und seiner Dienerschaft gezeigt so wie „die Brandopfer, die er im Hause Jahves opferte,"[2]) worauf sie verwundert gestanden, daß die Wirklichkeit seiner Pracht und Weisheit Alles noch bei weitem übertreffe, was sie in ihrer Heimat davon gehört. Zum Schluß heißt es, daß Salomo der sabäischen Königin jeden Wunsch, den sie geäußert, gewährt habe „noch außer dem, was er ihr gegeben nach der (Hand d. i. nach der) gewöhnlichen Freigebigkeit des Königs Salomo," also noch außer den üblichen Ehrengeschenken.

Hieran schließt sich die äthiopische Sage, daß diese Königin, die Maqueda geheißen, den Salomo noch gebeten habe, ihr einen Sohn zu zeugen, was er denn auch gethan. Schon Josephus in der Archäolo-

1) 1 Kön. 10, 1—13.

2) Seltsam meint Ewald, von dem eigentlichen Tempel oder von dessen Opfern habe Salomo ihr nichts zeigen können, gegen das ausdrückliche Zeugnis 1 Kön. 10, 4—5. Vgl. 4 Mos. 15, 14. Ewald, Gesch. Israels II. 1, S. 91.

gie (8, 6, 5) versteht unter Scheba irrig Seba oder Äthiopien. Die arabischen Traditionen dagegen führen diese Königin unter den Herrschern von Jemen auf und nennen sie Balkis.

Solche Rätselkämpfe werden auch sonst von Salomo erwähnt. Nach phönikischen Geschichtsschreibern, wie Josephus[1]) berichtet, sandte er an den befreundeten König Hiram von Tyrus Rätsel mit der Bitte, ihn ebenfalls darin zu versuchen und ähnliche Aufgaben zu übersenden. Für die Nichtlösung waren Geldstrafen bestimmt. Lange Zeit, heißt es, sei Hiram in diesem Rätselkampfe unterlegen, bis er endlich einen Tyrier Namens Abdemon zu Hülfe nahm, der alle Aufgaben Salomo's glücklich löste und ihn selbst dann durch seine schwer zu lösenden Aufgaben in Verlegenheit setzte. An sich steht der historischen Richtigkeit dieser Überlieferung nichts entgegen.

Fragen wir nun, welcher Art diese uralten Rätsel sein mochten, so irren die gewiß, welche meinen, es habe sich dabei um die Offenbarung und Lösung tiefer Probleme der Religion, der Natur oder gar der Philosophie gehandelt. Ewalds begeisterter Ausruf: „O glückliche Zeit, wo mächtige Fürsten mitten in ihren, von heiliger Gottesruhe umfriedigten Ländern so zu einander wallfahrten, so in Weisheit und, was noch mehr ist, im regen Suchen derselben wetteifern können!“ zwingt deshalb dem strengern Historiker ein harmloses Lächeln ab. Ausgeschloßen ist für das Rätsel natürlich kein Gebiet des Wißens; allein von einem eigentlichen Forschen nach Weisheit und höherer Wahrheit handelt es sich dabei nicht. Das Rätsel ist wesentlich ein freies Spiel des Geistes, wobei es auf Witz und Geistesgegenwart ankommt und wobei es auf geistreiche Unterhaltung, auf ein gegenseitiges Meßen des Scharfsinns und der Erfindungsgabe abgesehen ist.

Das Rätsel Simsons, das berühmte Rätsel der Sphinx und die echten Volksrätsel aller Nationen können uns diese älteste Art und Weise am besten veranschaulichen. Eine Haupteigenthümlichkeit vieler solcher Rätsel besteht in der Angabe eines wirklichen Gegenstandes unter scheinbar sich widersprechenden und unmöglichen Bezeichnungen, wie bei Simson: „aus dem Sauren gieng Süßes hervor;“ weshalb der Errater eine jugendliche Phantasie, Scharfsinn und Kombinationsgabe besitzen muß, wenn er derartige, das logische Denken verwirrende und neckende Aufgaben durchdringen will. Oft handelt sichs dabei bloß um eine Vergleichung sinnlicher und übersinnlicher Dinge, um bildliche und symbo-

1) Archäolog. 8, 5, 3. Gegen Apion 1, 18. vgl. 1 Kön. 10, 24.

lische Bezeichnungen von bestimmten Gegenständen, wobei jedoch das eigentliche Volksrätsel sich niemals zu der Spitzfindigkeit und Künstlichkeit versteigt, wie z. B. der Dichter des Sängerkriegs auf der Wartburg in seinen dunkeln, apokalyptischen Rätselfragen. Eher würden die volksmäßigen Rätsel im Traugemundsliede zu vergleichen sein.

Schon Herder[1]) äußert sich sehr richtig über das Wesen dieser Dichtungsart. „Alle Völker auf der ersten Stufe der Bildung, sagt er, sind Liebhaber von Rätseln; die Kinder sind es auch und aus eben demselben Grunde. Ihr Witz und Scharfsinn, ihre Bemerkungs- und Dichtungsgabe äußert sich damit über einzelne Gegenstände auf die leichteste Weise; und der Preis, den der Erfinder sowohl als der Errater eines guten Rätsels in seinem Kreise davon trägt, ist ihnen gleichsam Kampfpreis, die unschädlichste Siegeskrone. Ich wünschte, daß wir von mehreren sinnlichen Völkern, statt Beschreibungen über den Geist derselben, Proben ihres kindlichen Witzes, ihres sich übenden Scharfsinnes in Sprüchwörtern, Scherzen und Rätseln hätten; wir hätten damit die eigensten Gänge ihres Geistes; denn jeder alte Völkerstamm, den ich kenne, hat in Auffindung solcher Ähnlichkeiten bei seinen Lieblingsgegenständen und Lieblingsideen ganz seine eigne Weise. Wir haben sie aber bei wenigen, weil gerade diese Dinge zum Heiligthum jeder einzelnen Sprache gehören, und oft so schwer zu verstehen, als unübersetzbar sind." — In neuerer Zeit sind jene Wünsche Herders vielfach in Erfüllung gegangen.

Auch in der Salomonischen Sammlung finden sich glücklicher Weise noch einige Rätsel, die, obgleich sie später niedergeschrieben sind, doch dem Stoff und der ganzen Art nach zum Theil wohl weit älter sind und uns eine weitere, echthebräische Probe dieser Dichtungsart liefern. Die Überschrift[2]) führt sie auf einen sonst unbekannten Spruchdichter Namens Agur zurück. Es sind rein weltliche und zum Theil witzige Volksrätsel.

Aufgabe.

Die Blutsaugerin hat zwei Töchter:
„Gib-her, Gib-her!"
Und drei sind unersättlich,
Und vier sagen nie: „genug!"

---

1) Vom Geist der ebräischen Sprache. 1783. II. S. 288.
2) Sprüche, Kap. 30, 1.

Auflösung.

Die Unterwelt,
Die Unfruchtbarkeit des Leibes,
Das Land, nie satt an Waßer,
Und das Feuer, das nie sagt: „genug!“

Die „Blutsaugerin“ ist ein halbmythisches Wesen: die personificirte Gier und Unersättlichkeit. — Im Hitopadeça, der indischen Fabel- und Spruchsammlung, ed. Lassen p. 66 findet sich ein ähnlicher Spruch: „Das Feuer wird nicht satt des Holzes, nicht das Meer der Ströme, nicht der Todesgott aller Lebendigen.“ An Entlehnung auf der einen oder andern Seite ist nicht zu denken. Die Bilder liegen so nahe, daß wir sie fast überall antreffen. Zudem entsprechen nur zwei. Das dritte findet sich ganz ebenso z. B. in der Edda, wo den Trinkern geraten wird, die Erdkraft anzurufen; denn „die Erde trinkt und wird nicht trunken.“

Von derselben Art sind noch folgende vier Aufgaben:

1.

Drei Dinge sind mir zu wunderbar,
Und viere sinds, die ich nicht begreife.

Lösung.

Den Weg des Adlers in den Himmel;
Den Weg der Schlange auf den Felsen;

Den Weg des Schiffes inmitten des Meers,
Und den Weg des Mannes in die Dirne.

Was mit diesem letzten Wege gemeint sei, zeigt ein sogleich folgender Spruch, der aber nicht mehr zum Rätsel gehört, sondern nur wie zur Erläuterung dasteht:

So machts die Ehebrecherin:
Sie genießt und wischt sich den Mund
Und spricht alsdann:
„Ich that kein Unrecht.“

2.

Unter drei Dingen erbebt das Land,
Und unter vieren kann sichs nicht heben:

Auflösung.

Unter einem Sklaven wenn er König wird,
Und unter einem Thoren wenn er Brod genug hat;

Unter einer Häßlichen, wenn sie vermählt wird,
Und unter einer Magd wenn sie die Herrin beerbt.

3.

Viere sind zwar die Kleinsten der Erde,
Und dennoch sind sie die weisesten:

Auflösung.

Die Ameisen, ein unkräftig Volk,
Und rüsten doch im Sommer ihre Speise;

Die Klippendachse, ein nicht starkes Volk,
Und bauen dennoch in Felsen ihr Haus;

Die Heuschrecken haben keinen König,
Und ziehen doch alle geordnet aus;

Die Eidechse tastet mit den Händen,
Indem sie wohnt in königlichen Palästen.

4.

Drei Dinge sinds die herrlich schreiten,
Und viere sinds die herrlich einhergehn:

Auflösung.

Der Löwe, der Held unter den Thieren,
Er weicht nicht zurück vor irgend Einem;

Der Lendenstarke (d. i. der Hirsch) oder der Bock,
Und ein König, in Purpur gehüllt. [1])

Diese Aufgaben, zu deren Lösung eine gewiße Gewandtheit der Reflexion gehört, entsprechen etwa bei uns den aufgegebenen Endreimen, die man mit beliebigen sinnigen Worten ausfüllen muß. — — In derselben Rätselform, die wir im Allgemeinen schon bei Amos angewandt finden, liefert noch Sirach manche Aussprüche, z. B. 49, 25 f.

Zwei Völker sind meiner Seele verhaßt,
Und das dritte ist gar kein Volk:

Die Gebirgsbewohner von Seïr, die Philister,
Und das thörichte Volk das in Sichem wohnt.

Weitere Beispiele finden sich Sprw. 6, 16—19. Hiob, 5, 19 ff. und bei Sirach K. 25—26.

Im Allgemeinen dürfen wir annehmen, daß das Rätselspiel zwischen Salomo und der Königin von Sabäa ein naives, heiteres und geistreich neckendes war, wobei der von seinem Lehrer Natan, dem Parabeldichter, in Gleichnissen und Rätselreden unstreitig früh geübte

1) Über die sprachliche Erklärung dieser letzten schwierigen Strophe s. mein hebr. Wurzelwörterbuch, S. 668 f.

König leicht auf jede Frage der klugen Frau eine sinnige Antwort geben mochte. Das ganze Gebiet der Natur, mit der er ja vorzugsweise sich beschäftigte, gab ihm selbst sodann zu den mannigfaltigsten Rätselfragen Stoff und Anlaß genug, und da werden die im Volksmunde auch bei uns noch lebenden Rätsel jenen ältesten des Morgenlandes nicht unähnlich gewesen sein. Beispielsweise mögen deshalb einige derselben hier angeführt werden, um eine wirkliche Vorstellung von dem zu geben, was eigentlich gemeint ist[1]).

1.

Es fliegt und hat keine Flügel,
Es sitzt und hat kein Gesäß,
Es geht und hat keine Füß'.
(Der Schnee.)

2.

Wer es macht, der braucht es nicht,
Wer es kauft, der will es nicht,
Wer es braucht, der weiß es nicht.
(Ein Sarg.)

3.

Welches Haus hat weder Holz noch Stein?
(Das Schneckenhaus.)

Auch eigentliche Wortspiele, die bei den Hebräern so beliebt waren und schon im Rätsel Simsons sich finden, wurden gewiß häufig zu verfänglichen Rätselfragen benutzt. Der Wortwitz der Kinder und des Volkes übt sich überall gern darin. Zu vergleichen sind auch die grammatischen Rätsel in den Makamen des Hariri, bei Rückert Makame 19, „das Frühlingsgelage" und 29, „die zehn Reisenden." Besonders auch „die Gesetzesfragen," Makame 26. — Solche Worträtsel laßen sich im Hebräischen wie überall leicht bilden. Z. B. „Was ist zugleich im Himmel und in der Hölle?" (Antwort: der Buchstabe H; im Hebräischen würde es Sch sein: Schamajim und Scheol.) „Was ist das Ende des Lebens und der Anfang des Sterbens?" (der Buchstabe S; im Hebräischen M; mah acharit hachajjim, umah reschit hammavet?) Ferner: „Wo hat der Thor (כְּסִיל) und wo der Weise (חָכָם) seine Hand?" Antwort: der Thor hat seine Hand (eig. sein Kaf) vorn, der Weise in der Mitte, u. dgl.

Um dieß ganze Kapitel zu beenden, sei schließlich nur noch bemerkt,

---

1) Zahlreiche Proben der Art findet man in meinen aus dem Volksmunde gesammelten „Deutschen Kinder-Reimen aus Schwaben." Tüb. 1851.

daß das Volksrätsel schon in seiner ältesten Gestalt, wie in der Simsons-Sage, häufig mit einer Geschichte in Verbindung steht und so einen integrirenden Bestandtheil epischer Erzählungen bildet, wie z. B. in Bürgers Ballade: der Abt von St. Gallen, nach der altenglischen Erzählung: „der König Johann und der Abt von Canterbury;" ferner im Märchen der Turandot und in unsern deutschen zahlreichen Rätselmärchen.

Bei der Neigung zur allegorischen und parabolischen Redeweise, welche die Hebräer mit den übrigen orientalischen Völkern gemein haben, muß dieser Zweig bei ihnen sehr ausgebildet gewesen sein, ist aber leider bis auf einzelne Proben uns nicht erhalten worden: unstreitig wohl deshalb nicht, weil die Rätsel mehr einer rein weltlichen Richtung der Poesie angehörten und zu dem einseitig religiösen Sinne der späteren Zeit nicht mehr paßten. Aus demselben Grunde ist uns auch nicht einmal von Salomo eine einzige derartige Probe seines Witzes und Scharfsinns überliefert worden. Dennoch liebte man fortwährend die Unterhaltung mit Rätseln, so daß noch Sirach[1]) von einem Schriftgelehrten rühmen konnte:

„Versteckte Gleichnisse erforscht er
Und mit Rätselsprüchen beschäftigt er sich."

Ebenso lobt er es an Salomo[2]):

„Die Erde bedeckte dein Geist,
Und du fülltest sie an mit Rätselsprüchen."

Nah verwandt mit dem Rätsel, wie schon S. 162 bemerkt worden, ist die eigentlich gnomische Poesie, der Sinnspruch, Denkspruch, der ursprünglich wohl nur ein einfaches Bild, ein Gleichnis, mit oder ohne Deutung und Auflösung, enthielt. Indes zeigen die ältesten eigentlichen Volkssprichwörter, daß der bildliche Ausdruck zwar der gewöhnliche, aber keineswegs der allein herrschende ist. Der allgemeine Name für diese ganze Gattung, für das kurze Sprichwort so wie für den kunstvollen, rhythmischen Denkspruch, Lehrspruch und für ein größeres Lehrgedicht, ist maschal. Das Wort bedeutet eigentlich Gleichnisrede und beweist, wie wesentlich der bildliche Ausdruck für die Spruchdichtung ursprünglich war.

Die unter Salomos Namen vorhandene Spruchsammlung gehört, wie schon gesagt, nicht sowohl dem unmittelbaren Ausdrucke des Volkes

1) Kap. 39, 3. 2) Kap. 47, 17.

an, als vielmehr der bewußten geregelten Kunstform der gnomischen Dichtung. Dennoch kann Niemand läugnen, daß viele dieser Sprüche ursprünglich echte Volkssprichwörter waren, die nach dem Charakter und dem Geist des hebräischen Volkes sich von den gewöhnlichen Sprichwörtern anderer Völker genugsam unterschieden. Sie haben jetzt zwar einen vorherrschend ethischen und lehrhaften Charakter, und dieser bezeugt im Allgemeinen den gebildeten, kunstmäßigen Ursprung des größten Theiles derselben. Allein auch dem echten Volkssprichworte sind rein ethische Sprüche des tiefsten Gehaltes überall nicht fremd. So das hebräische „uralte Sprichwort," welches 1 Sam. 24, 14 citirt wird: „Von Frevlern geht Frevel aus."

Die künstliche Bearbeitung solch einfacher Sprichwörter besteht darin, daß der kurze Satz mit einem parallelen Gegensatze oder mit einem entsprechenden Gedanken und Bilde versehen wird. Nach dieser Kunstform könnte man jenes Volkssprichwort so umbilden:

Von den Frevlern
Geht Frevel aus;
Doch das Herz der Gerechten
Sinnt auf Frieden.

oder:

Funken entsprühen
Der Feuerflamme,
Und von Frevlern
Geht Frevel aus.

Sehr gewöhnlich ist auf die Art ein sprichwörtliches Bild in eigentlicher Rede erklärt, oder auch ein sprichwörtlicher einfacher Gedanke mit einem Bilde begleitet worden. So ist es ein Sprichwort 27, 17: „Eisen an Eisen macht man scharf;" ein späterer Spruchdichter fügte eine Erklärung hinzu, die sogleich zeigte, in welchem Sinne jene bildliche Rede hauptsächlich gebraucht wurde, nämlich: „Und Einer schärft den Blick des Andern." — Nicht selten ist das volksthümliche Sprichwort gereimt, wie 11, 2: bà zadòn, vejabó qalòn, d. h. „kommt Übermut, so kommt auch Schande." Der parallele Gedanke: „Bei Bescheidenen aber, da ist Weisheit," erscheint auf den ersten Blick als rein äußerlich und nicht entsprechend hinzugefügt zu sein. Anstatt der „Weisheit" erwartete man „Ehre." Vgl. Kap. 18, 12. Allein offenbar ist dieß parallele Glied ein zweites Sprichwort, das man eben in seiner gangbaren Form mit dem ersten verband, ähnlich wie auch im Deutschen ganze Reihen von Sprichwörtern ohne

rechten innern Zusammenhang verbunden vorkommen. Denselben Ursprung verraten noch manche andere Sprüche, deren parallele Reihen nicht zusammenstimmen, z. B. Kap. 13, 19, verglichen mit V. 12:

Ein erfüllter Wunsch
Ist der Seele süß;
Und Thoren ists ein Gräuel
Das Böse zu meiden.

Ebenso K. 10, 6:

Segnungen kommen
Auf das Haupt des Gerechten;
Und der Frevler Mund
Verbirgt Gewaltthat.

Einen passendern Vordersatz hat die zweite Hälfte dieses Spruchs K. 10, 11:

Ein Quell des Lebens
Ist der Mund des Gerechten;
Doch der Frevler Mund
Verbirgt Gewaltthat.

Vgl. auch K. 22, 28 mit K. 23, 10.

Einstweilen mögen hier noch einige Aussprüche stehen, die man ohne Schwierigkeit für echte Volkssprichwörter halten kann. 10, 9: „Wer in Unschuld wandelt, wandelt sicher.“ 10, 22: „Der Segen des Herrn macht reich.“ 11, 16: Ein anmutig Weib hält Ehre fest.“ 11, 26: „Wer Korn zurückhält, den verflucht das Volk.“ 12, 11: „Wer seinen Acker baut, hat reichlich Brod.“ 12, 10: „Der Gerechte beachtet auch sein Vieh.“ 13, 12: „Zu langes Harren macht krank das Herz.“ 13, 20: „Geh mit Weisen um, so wirst du weise!“ 13, 24: „Wer die Rute schont, haßt seinen Sohn.“ 14, 4: „Wo keine Stiere sind, da ist die Krippe leer.“ 14, 13: „Beim Lachen selbst kann trauern das Herz.“ 14, 23: „Bei jeder Müh wird ein Vortheil sein.“ 16, 31: „Eine schmückende Krone ist graues Haar.“ 16, 32: „Beßer ist der Langmütige, als ein Held.“ 17, 28: „Auch ein Thor, der schweigt, mag für weise gelten.“ 18, 22: „Wer ein Weib gefunden, hat Glück gefunden.“ 19, 12: „Wie des Löwen Gebrüll ist des Königs Zorn.“ 20, 1: „Der Wein ist ein Spötter, ein Aufbrauser der Meth.“ 20, 18: „Anschläge sind nur durch Beratung sicher.“ 22, 8: „Wer Unrecht säet, wird Unheil ernten.“ vgl. Hosea 8, 7. Sprw. 22, 28: „Verrücke nicht die uralte Gränze!“ vgl. Kap. 23, 10. 25, 23: „Der Nordwind bringt Regen hervor.“ 27, 1: „Rühme dich nicht des morgenden Tags!“ 28, 2: „Empört sich das Land, so hats viele Fürsten“ u. s. w.

Zu diesen Kernsprüchen ließen sich leicht parallele Reihen finden oder erfinden, indem gewöhnlich dem Satze ein Gegensatz hinzugefügt wird, z. B.

10, 5:

Wer sammelt im Sommer
Ist ein kluger Sohn;
Wer schläft in der Ernte
Ist ein schlechter Sohn.

10, 7:

Das Gedächtnis der Gerechten
Bleibt im Segen;
Doch der Frevler Name
Wird verwesen.

Andere Sprüche bestanden von Anfang an aus zwei gleichmäßigen Gliedern, die zusammen erst einen vollständigen Sinn geben, und beweisen deshalb, daß sie rein der Kunstdichtung angehören, z. B.

10, 26:

Wie Eßig den Zähnen
Und wie Rauch den Augen,
So ist der Träge dem,
Der ihn entsendet.

11, 22:

Wie ein goldener Ring
In der Nase des Schweins:
So ist ein schönes Weib
Das ohne Verstand.

13, 14:

Des Weisen Lehre
Ist ein Lebensquell,
Um zu entweichen
Den Stricken des Todes.

15, 17:

Beßer ein Gericht Kraut
Und Liebe dabei,
Als ein gemästeter Ochse
Und Haß dabei.

16, 7:

Hat der Herr Gefallen
Am Wandel eines Mannes,
So versöhnt er mit ihm
Auch seine Feinde.

16, 24:

Liebliche Worte
Sind Honigseim,
Süß der Seele
Und heilsam dem Leibe.

19, 24:

Der Faule steckt
Seine Hand in die Schüßel,
Und mag sie zum Munde
Zurück nicht führen.

20, 20:

Wer seinem Vater flucht
Und seiner Mutter,
Deß' Leuchte erlischt
Im dichtesten Dunkel.

21, 31:

Das Roß wird gerüstet
Für den Tag der Schlacht:
Aber dem Herrn
Gehört der Sieg.

25, 14:

Wie Wolken und Wind
Die ohne Regen,
So ist ein Mann, der fälschlich
Mit Geschenken prahlt.

25, 25:

Kühles Waßer
Auf die matte Seele,
So ist gute Nachricht
Aus fernem Lande.

26, 17:

Es packt die Ohren
Eines Hundes,
Wer vorbeigehend sich erzürnt
Über fremden Streit.

27, 8:

Wie ein Vogel, der flieht
Aus seinem Neste,
So ist ein Mann, der flieht
Aus seiner Heimat.

27, 15:

Eine laufende Dachtraufe
Am Regentage,
Und ein zänkisches Weib,
Das ist sich gleich.

27, 19:

Wie im Waßer
Gesicht gegen Gesicht:
So ist das Herz des Menschen
Gegen den Menschen.

In dieser kunstvolleren Spruchform muß Salomo, der allgemeinen Überlieferung zufolge, sich ganz besonders ausgezeichnet haben. Nur ist es äußerst schwer, wo nicht unmöglich, irgend einen Spruch mit voller Sicherheit ihm zuzuschreiben. An sich könnte er wohl die ganze vorstehende Reihe verfaßt haben. Ebenso noch folgende:

12, 16:

Ein Thor offenbart
Sofort seinen Zorn,
Klug aber ist
Wer den Schimpf verbirgt.

13, 17:

Ein treuloser Gesandter
Fällt ins Unglück,
Doch Heilung schafft
Ein redlicher Bote.

14, 28:

In der Menge des Volks
Liegt des Königs Schmuck;
Doch im Mangel an Leuten
Des Fürsten Sturz.

14, 35:

Ein kluger Diener
Hat des Königs Gunst,
Ein schlechter aber
Seinen Grimm.

16, 10:

Ein Gottes=Spruch liegt
Auf des Königs Lippen:
Im Gericht soll sein Mund
Nicht Unrecht sprechen.

16, 14:

Des Königs Zorn
Ist ein Todesbote,
Doch ein weiser Mann
Versöhnet ihn.

19, 6:

Viele schmeicheln
Der Person des Fürsten,
Und eine Menge Freunde
Hat der freigebige Mann.

20, 5:

Tief Gewäßer ist der Rat
Im Herzen des Mannes,
Doch ein kluger Mann
Schöpft ihn heraus.

20, 18:

Anschläge sind nur
Durch Beratung sicher,
Und mit kluger Leitung
Führe den Krieg.

20, 27:

Eine Leuchte Gottes
Ist des Menschen Geist,
Durchforschend alle
Gemächer im Innern.

20, 6:

Gar Viele rühmen
Ein jeder seine Liebe:
Wer aber findet
Einen treuen Mann?

20, 8:

Ein König, sitzend
Auf dem Richterstuhl,
Sondert mit den Augen
Jeden Schlechten.

Wer möchte übrigens den Beweis führen, daß eben Salomo diese Sprüche gedichtet haben müße, und daß nicht hundert andere Israeliten dergleichen ebenso gut hätten sagen können? Wir müßen hier um so skeptischer sein, da die Mehrzahl der Sprüche schon dem Geist und Inhalt nach nicht von Salomo verfaßt sein kann. Die strengen Keuschheitslehren, die Empfehlung der Monogamie würden in Salomo's Munde doch sehr ironisch klingen. Überhaupt passen nur sehr wenige Sprüche für einen königlichen Dichter und seine Umgebung; die meisten beziehen sich auf den Mittelstand, auf das Privatleben und verraten einen weit späteren Zustand der religiösen und sittlichen Bildung. Wir kommen später, wenn wir die Spruchsammlung als ein Ganzes besprechen, hierauf zurück.

Im Allgemeinen ist hier nur noch zu bemerken, daß die Dichtung und Weisheit Salomos weit mehr der rein weltlichen und nationalen, als der religiösen Richtung angehört haben muß. Die Geschichtsbücher melden es ausdrücklich, daß er nicht bloß ein Jahvediener, sondern auch ein eifriger Naturverehrer war und den Göttern seiner ausländischen Frauen ebenfalls Tempel erbauen ließ. So wurde namentlich der Kultus des moabitischen Kamos, der dem Adonis entspricht, eingeführt; ebenso der Dienst der sidonischen Astarte und des ammonitischen Moloch oder Milkom. Die Schuld dieses Götzendienstes wird zwar den heidnischen Weibern Salomo's zugeschrieben. Allein so gewiß die Frauen bei allen religiösen Bekehrungen stets eine wesentliche Rolle gespielt haben, so muß man doch andrerseits gestehen, daß Salomo von Haus aus noch der Naturreligion näher stand und sie mehr unbefangen, naiv und halb unbewußt, wie es in der Richterzeit oft geschah, mit der Religion Jahves vermischte. Hätte er schon eine so klare, durchgebildete Gotterkenntnis gehabt, wie sie ihm in der schönen Rede bei der Einweihung des Tempels in den Mund gelegt wird[1]), so wäre freilich jener Abfall unerklärlich und schier unmöglich. Indes gehört diese Rede erst dem 7. Jahrhundert an und spricht das Bewußtsein dieser Zeit aus.

Daß die religiöse Anschauung Salomo's von Anfang an nicht ohne

1) 1 Kön. 8.

sinnliche und natürliche Elemente war, läßt im Allgemeinen schon sein Natursinn vermuten, wonach er die äußere sinnliche Form mehr lieben und schätzen mußte, als sonst dem hebräischen Geiste eigen ist. Bestimmter aber bezeugt es noch der Tempel in Jerusalem. Schon Josephus[1]) sah in der Verfertigung der 12 Stierbilder am sogenannten ehernen Meere, (dem großen Waschbecken der Priester im Vorhofe des Tempels) so wie in den Löwengestalten am Throne eine Verletzung des göttlichen Gesetzes. In den zwei Obelisken vor dem Tempel wird man zwei Sonnensäulen, die hier ganz unbefangen mit dem Dienste Jahve's in Verbindung gebracht wurden, nicht verkennen können, und dieß um so weniger, als später der König Josia unter den Heiligthümern, welche Salomo den Naturgöttern erbaut hatte, auch Säulen, d. i. Sonnensäulen oder Obelisken, zerstören ließ.

Die phönikischen Bauleute mögen immerhin auf die Bilder am salomonischen Tempel einen freien Einfluß geübt haben; allein um auch nur diese Bilder zu dulden oder gar Freude daran zu haben, mußte die ganze Generation noch sehr unbefangen zum Naturdienste der Nachbarvölker sich verhalten. Ebenso noch Salomo. Erst die Propheten vom 9. Jahrh. an bringen diesen Gegensatz dem ganzen Volke allmählig zum Bewußtsein.

Eigenthümlich ist die Art, wie Ewald[2]) die Abgötterei Salomo's mit dem Mantel christlicher Liebe und Duldung zu bedecken sucht. Er findet in dem Bericht 1 Kön. 11 nichts als eine spätere, ungeschichtliche Umdeutung der religiösen Toleranz des großen Königs, der zum Zeichen allgemeiner Religionsduldung seinen Weibern erlaubt habe, ihren Göttern zu opfern. Solche Duldung ist jedenfalls gegen den G e i s t der hebräischen Religion. Wenn Ewald aber gar so weit geht, zu behaupten, aus keiner alten Quelle ließe sich beweisen, daß Salomo jemals die Religion Jahve's verlaßen und mit eigner Hand heidnischen Göttern geopfert habe, so ist einfach auf 1 Kön. 3, 3 zu verweisen, wo es heißt: „Salomo liebte den Jahve, so daß er wandelte in den Satzungen Davids, seines Vaters; n u r a u f d e n H ö h e n o p f e r t e u n d r ä u c h e r t e e r." Wem diese Höhen geweiht waren, erfahren wir näher 1 Kön. 11, wo ausdrücklich gesagt wird, daß Salomo nicht ganz treu dem Jahve gedient, sondern andern Göttern nachgefolgt sei. Kurz, er verließ den Jahvedienst allerdings nicht, diente aber daneben auch an=

1) Archäol. 8, 7, 5. 2) Geschichte Israels, III, 1. S. 99 f.

dern Mächten, wie ein großer Theil seines Volkes und wie noch viele spätere Könige Juda's.

Die Gegensätze von Natur und Geist, die Gegensätze einer realen und idealen Weltanschauung standen sich hier noch nicht feindlich und einander ausschließend gegenüber, sondern fanden in dem poetischen, kunstsinnigen Gemüte des Königs eine unmittelbare Einheit und Versöhnung. Wir finden es begreiflich für jene Zeit, wie ein Freund der lebendigen Natur, ein begeisterter Ergründer ihrer Wunder und Schönheiten sich der Verehrung dieser allwaltenden Naturkräfte nicht leicht entschlagen konnte. Dem Dichtersinne und der regen Phantasie genügte der unsichtbare geistige Gott nicht ganz; er behielt ihn bei, ja er war der lebendige Hintergrund; allein daneben schmückte er seinen Thron auch mit den Naturgöttern der Volksmasse und der benachbarten Völker und suchte durch Bilder und Bauwerke seinen künstlerischen Sinn zu befriedigen.

Dieser freisinnigen, humanistischen Weltbildung gemäß müßen auch die Dichtungen Salomo's, die Lieder wie seine Spruchweisheit, einen vorherrschend weltlichen Charakter gehabt haben und entsprachen deshalb dem späteren, ausschließlich religiösen und ethischen Sinne nicht mehr, weshalb sie von selbst in Vergeßenheit gerieten und untergiengen. Indes die drei Stücke, welche die spätere Zeit dem Salomo zuschrieb, das Hohelied, die Sprüche und der Prediger enthalten noch die deutlichsten Spuren eines weltlichen Charakters, der sich ganz historisch treu mit dem Dichternamen Salomo's verknüpfte. Vom Hohenliede und vom Prediger ist dieß von selbst klar; aber auch die eigentlichen Sprüche enthalten viel Weltliches, einfache Beobachtungen, gewöhnliche Klugheitslehren ohne religiösen und moralischen Gehalt, weshalb auch, einer talmudischen Überlieferung zufolge, die salomonischen Schriften anfangs für apokryphisch galten und erst später in den Kanon aufgenommen wurden. Es liegt darin im Allgemeinen nicht bloß eine Erinnerung an die spätere Abfaßung dieser Schriften, sondern auch die treue Überlieferung, daß die Dichtungen Salomo's wesentlich weltlicher und volksthümlicher Art gewesen seien.

So dürfen wir mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß der den Weibern nur zu sehr ergebene König auch seine Liebesempfindungen und Herzenserfahrungen besungen haben wird und daß unter den 1005 verlorenen Liedern wohl ein bedeutender Theil der Minnedichtung angehörte und die Schönen verherrlichte. Der spätere Dichter des Hohenliedes, der fast 200 Jahre nach Salomo lebte und unstreitig noch echt salo-

monische Liebeslieder vor sich hatte, würde ihn sonst wohl nicht leicht so eingeführt haben. Wir dürfen sogar vermuten, daß ihm für einzelne Schilderungen wirkliche Lieder des Königs zum Vorbilde dienten, so daß man später um so leichter das ganze Gedicht dem Salomo zuschreiben konnte.

Ein anderer Theil seiner Lyrik wird die Natur zum Gegenstande gehabt haben, indem selbst die wißenschaftlichen Naturstudien des Königs wohl mehr im Dienst der Poesie und Phantasie, als in dem einer wißenschaftlichen Erforschung angestellt wurden. Dazu die allgemeine Weltbildung, die er im Verkehr mit den weltkundigen Phönikern, mit Ägyptern und Arabern sich erworben; der weite Blick, mit dem er die Produkte Indiens beschauen und mit den einheimischen Erzeugnissen vergleichen konnte: alles mußte die Phantasie mächtig anregen und neue Ideen erzeugen, die bei der ganzen Sinnesart Salomo's am leichtesten in epigrammatische Sinnsprüche sich hüllten. Eine lehrhafte Tendenz hatten diese Sprüche unstreitig nicht; waren überhaupt nicht moralischer Natur, sondern enthielten Beobachtungen, Gleichnisse, Reflexionen, Erfahrungen aus den verschiedensten Elementen des Lebens, der Natur und der Kunst, wie wir sie vereinzelt in der jetzigen Sammlung ebenfalls noch antreffen. Der Grund der salomonischen Weisheit oder vielmehr Weltweisheit war Anschauung und Erfahrung, wobei Inneres und Äußeres, Geist und Natur, Jahvedienst und Naturdienst nicht als zwei verschiedene Elemente und als Gegensätze sich bekämpften, vielmehr bei ihm im Gleichgewicht erschienen, indem er die Vorzüge der Kultur mit denen des Naturzustandes noch in ganz naiver und poetischer Weise zu verbinden wußte.

Wenn Salomo endlich im Prediger als Repräsentant des stärksten Skepticismus aufgeführt wird, so ist dieß höchst passend und verrät viel Menschenkenntnis, indem ein Mann, der wie er voll sinnlicher Genußsucht war, der keinen Wunsch sich versagen durfte, und dabei beständig reflektirte, fast notwendig zugleich ein Skeptiker werden mußte. Es ist dieß eine ganz normale Entwicklung; der Idealismus und die Schwärmerei der Jugend geht oft im Mannesalter in einen gesunden Realismus über, und führt dann, je nach den Zeitverhältnissen und nach dem Charakter des einzelnen Individuums, entweder zu einem ruhig beschaulichen Alter oder auch zum Skepticismus. Diese Gegensätze: Leichtsinn und Trübsinn, Genußsucht und Zweifelsucht hängen innerlich eng zusammen und zeigen sich am häufigsten bei starkgeistigen Naturen, zu denen auch Salomo gehörte.

Ein bestimmteres Dichterbild läßt sich von Salomo nicht entwerfen,

indem wir auch nicht ein einziges Gedicht, nicht einen einzigen Ausspruch mit voller historischer Gewißheit auf ihn zurückführen können. Indes aus seinem ganzen Leben und Streben läßt sich im Allgemeinen der Charakter seiner Dichtungen wohl erraten. Sie gehörten sämmtlich der Kunstpoesie an, waren Erzeugnisse des Studiums, des Sinnens und Denkens und stellten nicht sowohl das ganze Volksleben dar, als vielmehr die persönlichen, individuellen Erlebnisse und Betrachtungen des Königs.

Zum Glück hielt das Schicksal äußere Kämpfe und Kollisionen von ihm fern; denn in diesen würde er sich unstreitig minder bewährt haben, als sein Vater. Der lange Frieden aber, in dem er lebte, war dem Gedeihen der bildenden Künste und Wißenschaften günstig; denn diese bedürfen der Ruhe, während die eigentlich poetische Kraft durch Krieg weit eher gehoben als gehemmt wird. —

Der Vorwurf von Bertheau[1]), daß Salomo zur Untergrabung der Eigenthümlichkeit seines Volkes mehr beigetragen habe, als irgend ein anderer König, ist ein einseitiger und unhistorischer, indem Salomo mit einem falschen Maßstabe gemeßen wird. Es wäre vielmehr zu wünschen, daß die allgemein menschliche und weltliche Richtung, die er besonders förderte und die in der Poesie später im Hohenliede ihren Höhenpunkt erreichte, auch im Leben des Volkes noch weitere und tiefere Wurzeln geschlagen hätte. Die ganze Literatur und Kultur der Hebräer wäre dann nicht so ausschließlich eine religiöse geworden und würde vor manchen Schroffheiten und Beschränktheiten bewahrt geblieben sein. Und wenn auch Salomo hie und da dem Ausländischen zu einseitig sich hingeneigt hätte, so hat dieß der bereits scharf ausgeprägten nationalen Eigenthümlichkeit gewiß keinen Nachtheil gebracht. Dem offenen Weltblicke Salomo's und dem Einfluße seiner freisinnigen Richtung verdanken wir jedenfalls ein paar echt nationale Werke, für welche die Menschheit ihm Dank schuldig ist und die wir sogleich näher bezeichnen werden. Seine Schwächen und Menschlichkeiten aber treten gegen seine großen Eigenschaften gar sehr zurück.

Unter allen großen Regenten der Geschichte wüßte ich keinen, der in Beziehung auf den allgemeinen Charakter und die Sinnesart mit Salomo so viele Vergleichungspunkte darböte, als sein Namensvetter Friedrich II., der große Hohenstaufe. Beide waren staatskluge, freidenkende Herrscher und mit seltenen Kenntnissen ausgerüstet, aber nicht ohne eine starke Beimischung von Romantik und Phantasterei; beide

---

1) Zur Geschichte der Israeliten. S. 324.

hoben die allgemeine Bildung, beförderten Handel und Gewerbe, verschönerten die Städte; beide liebten die Dichtkunst, begünstigten sie und übten sie selbst in ihren Mußestunden aus; und wie Salomo über Pflanzen und Thiere schrieb, so versuchte auch Friedrich sich in schriftstellerischen Arbeiten über die Naturgeschichte der Vögel, über ihre Lebensweise, Nahrung, Nesterbau, Zeugung, Wanderzüge u. s. w. und beförderte überhaupt die Naturkunde durch Einführung ausländischer Thiere wie Salomo. Dazu kommt noch der besondere Zug, daß Friedrich, der in der Weisheit der Araber erzogen war, sich überhaupt zur morgenländischen Lebensweise und Weltanschauung sehr entschieden hingezogen fühlte und deshalb der Ketzerei und der geheimen Liebe zum Islam beschuldigt wurde. Dem Naturdienst Salomo's entspricht Friedrichs Glaube an Sterndeuterei. Auch die sonstigen Schattenseiten beider Herrscher berühren sich vielfach: zu große Prachtliebe, zu große Begünstigung des ausländischen Wesens, zu starke Sinnlichkeit, namentlich in Betreff der Frauen, und außerdem bei Friedrich eine alle Schranken kühn durchbrechende Zweifelsucht, wie sie im Prediger Salomo's nicht schneidender hervorgetreten ist. Doch ist hier nicht der Ort, diese Parallele, so weit die ganz verschiedenen Zeitverhältnisse überhaupt sie gestatten, noch weiter durchzuführen. Nur ein großer Kriegsheld wie Friedrich II. war Salomo nicht, wenn ihm gleich 2 Chron. 8, 3 die Eroberung von Hamât zugeschrieben wird.

Man kann die salomonische wie die davidische Zeit auch in Betreff der religiösen Bildung nur dann richtig würdigen, wenn man die natürlichen Bedingungen, die eine Religion zu ihrer Entwicklung bedarf, im Auge behält. Im Allgemeinen besteht das Wesen dieser Religion, wie wir schon früher gesehen haben, in der Idee der sittlichen Freiheit des Menschen, die verwirklicht werden soll. So wirkte jetzt zunächst die politische und nationale Einigung auch unmittelbar auf die Entwicklung jenes Religionsprincipes wohlthätig ein, wenn gleich der Kultus noch mit natürlichen Elementen behaftet erscheint. Das Volk war nun politisch frei, der wirkliche Staat war gegründet und damit eine ganz neue Grundlage für die weitere Bildung gegeben. Was von Anfang an im Princip der hebräischen Religion schon lag, das war nun plötzlich ins Dasein getreten.

Das tiefe Bewußtsein der geistigen Freiheit des Menschen äußerte sich zunächst allerdings durch eine kühne Erhebung über die Natur und

alles Natürliche. Allein diese innere Erhebung darf man sich nicht vorstellen als ein feindliches Bekämpfen und Negiren der Natur. Das Sittengesetz fordert zwar diesen Kampf, und die Entwicklung der hebräischen Religion endet mit einer solchen Entzweiung, mit einem völligen Zerfallen des Bewußtseins mit der diesseitigen natürlichen Welt. (vgl. Kohelet.) Den Anfang aber charakterisirt eine freudige Erhebung, die unmittelbare Gewißheit, daß der Mensch kraft des göttlichen Ebenbildes der Herr der ganzen Schöpfung ist und daß die ganze Natur ihm dienen muß. Er fühlt sich hier zum ersten Male heimisch in der diesseitigen Welt und will hier sein Leben und seine Freiheit als seine eigne That vor sich haben und vollenden, so daß ihm das Jenseits vollkommen verschwindet. Der alte Hebräer kennt daher im scharfen Gegensatz zu den übrigen orientalischen Völkern, namentlich den Ägyptern, kein Leben nach dem Tode, keine Unsterblichkeit, was einen viel tieferen Grund hat, als man gewöhnlich annimmt.

Jene innere Freudigkeit des Gemütes ist in der ganzen Richterperiode, trotz vielfacher Bedrückungen und Leiden, doch als die herrschende Volksstimmung zu betrachten. Sie war aber mehr an sich und innerlich vorhanden. Erst unter David und Salomo erhielt sie auch im Leben eine wirkliche Gestalt, und da sieht man gern, wie das Volk mit hoher Begeisterung von der diesseitigen Welt als dem eigentlichen Schauplatze seiner Thätigkeit in Wahrheit Besitz ergreift und sich dem wirklichen Leben anvertraut. In diesem Sinne sagt noch ein späterer Dichter, Psalm 115, 16—17:

Der Himmel ist der Himmel des Herrn,
Doch die Erde gab er den Menschenkindern.
Nicht die Todten loben den Herrn,
Und Niemand, der gesunken zur Grabesstille. —

Hiernach sieht man leicht, wie einseitig Hegel in der Phänomenologie S. 257 meint, das jüdische Bewußtsein sei ein unseliges und das Volk das verworfenste gewesen. Diese Bestimmung passt kaum für das Ende des hebräischen Volkslebens.

Für die salomonische Zeit beurkunden jenes hohe Bewußtsein ein paar wichtige Stücke, die hier kurz zu besprechen sind. Zunächst der achte Psalm, der schwerlich vor der Zeit-Salomo's gedichtet sein kann. Der große Gedanke des Liedes ist folgender: die Erhabenheit und Herrlichkeit Gottes, die in der ganzen Natur, am Firmament wie auf der Erde sich kund gibt, die offenbart sich doch am reinsten und vollendetsten im Menschen. Schon die ersten geistigen Regungen des Kindes weisen

auf dieß unendliche Wesen hin; ganz besonders aber thut dieß der entwickelte Mensch, der in seiner Freiheit sich Eins weiß mit Gott und kraft derselben das ganze Gebiet der Natur beherrscht. — Die V. 3 genannten Feinde und Widersacher Gottes sind nicht Gottesläugner überhaupt, wie man gewöhnlich erklärt, sondern es sind solche, die noch im Naturdienste befangen waren und nicht in Gott, als dem freien Geiste, ihr eigenes geistiges Wesen anschauten und fanden. Es wird deshalb hier die Offenbarung Gottes in der Natur, im Weltall so bedeutsam der Offenbarung Gottes im Menschengeiste gegenüber gestellt und die letztere als die höhere und reinere hervorgehoben. Schon die Unschuld des Kindes, das noch unmittelbar in Gott ruht, meint der Dichter, sei im Stande, jene Gegner des geistigen, naturlosen Gottes zu widerlegen und auf den höheren Ursprung des Menschen aus Gott hinzuweisen. Dann spricht er mit großem Nachdruck den Grundgedanken der hebräischen Weltanschauung aus, daß der Mensch in seiner Erhebung zu Gott, als dem unendlich freien geistigen Wesen, zugleich über alle Feßeln der Natur und Endlichkeit sich erhebe und die ganze Welt beherrsche.

Allgemein misverstanden ist hier der Zusammenhang zwischen V. 4 und 5. Die Worte lauten: „Sehe ich den Himmel an, das Werk deiner Finger, Mond und Sterne, die du bereitet:" wobei der Nachsatz: „so verkünden sie auch wohl deinen Preis," sich aus dem Zusammenhange von selbst ergibt und leicht zu ergänzen ist. Dafür heißt es mit dichterischer Kürze sogleich V. 5: Doch was ist der Mensch dagegen! d. h. wie groß und herrlich ist der Mensch diesen Naturkörpern gegenüber — weil du seiner gedenkst, und des Menschen Sohn, weil du seiner dich annimmst! Du hast ihn nur wenig unter Gott gestellt u. s. w. Allgemein findet man hier die Schwäche und Unwürdigkeit des Menschen den Himmelskörpern gegenüber ausgedrückt, ein Gedanke, der mit dem Wesen der hebräischen Religion im grellsten Widerspruche steht. An sich kann natürlich der Ausruf: „was ist der Mensch," wenn der Zusammenhang es erfordert, bedeuten: wie gering und schwach ist der Mensch! Allein hier, wo der Mensch als der gekrönte Herrscher der Schöpfung geschildert wird, ist jene Auffaßung um so widersinniger, als der Mensch ja eben durch den göttlichen Beistand diese hohe Stufe „nur wenig unter Gott" einnimmt. Außerdem ist nur der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen; nichts in der Natur ist ein entsprechender Ausdruck dafür, weshalb auch der Israelit vor den Naturdingen keinen so übertriebenen Respekt bezeugt, daß er sie je höher als seine eigene Geisteskraft geschätzt hätte. Nach dem alten

Testamente ist der Mensch ein Wunder- und Meisterwerk Gottes und ist es noch immer, trotz des sogenannten Sündenfalles. Wenn unsre Dunkelmänner sich getrieben fühlen, den Menschen als eine möglichst elende und erbärmliche Kreatur hinzustellen, so scheinen sie nicht zu sehen, noch zu fühlen, welche Gotteslästerung darin liegt. — Der 8. Psalm, der hier vollständig mitzutheilen ist, gibt jener Ansicht künftig keinen Haltpunkt mehr.

1. a. Herr unser Herrscher 2
Wie herrlich ist dein Name
Auf der ganzen Erde,
Du dessen Glanz
Verkündigt wird
Am Himmel!
Aus dem Munde der Kinder 3
Und der Säuglinge
Hast du Preis dir gegründet,
Deiner Gegner wegen,
Um zum Schweigen zu bringen den Feind
Und den Widerspenstigen.

1. b. Seh' ich deinen Himmel, 4
Das Werk deiner Finger,
Den Mond und die Sterne,
Die du bereitet: —
Was ist der Mensch [dagegen] 5
Weil du seiner gedenkst,
Und des Menschen Sohn
Weil du seiner dich annimmst!
Du hast ihn nur wenig 6
Unter Gott gestellt,
Mit Hoheit und Herrlichkeit
Hast du ihn gekrönt.

1. c. Du machtest ihn zum Herrscher 7
Über das Werk deiner Hände,
Du legtest Alles
Unter seine Füße:
Schaafe und Rinder zumal, 8
Und auch die Thiere des Feldes;
Die Vögel des Himmels 9
Und die Fische des Meers,
Was da durchwandert die Pfade des Meers.
Herr, unser Herrscher, 10
Wie herrlich ist dein Name
Auf der ganzen Erde!

Ganz dasselbe freie Bewußtsein wie in diesem Liede finden wir auch in der ersten Schöpfungssage, die schwerlich vor der Zeit Salomo's ihre jetzige Form und Faßung erhalten hat. Im Gegensatz zu allen anderen leblosen und lebenden Naturwesen ist hiernach der Mensch von Anbeginn der Welt an der eigentliche Träger und das Organ des göttlichen Geistes; er ist Geist von Gottes Geiste, trägt das göttliche Ebenbild in sich und ist durch diese geistige Einheit mit Gott der Herr und Herrscher über die ganze Erde und über alle Geschöpfe. Zugleich tritt das Verhältnis Gottes zur Natur hier klar hervor. Die Welt ist nicht durch Zeugung, durch Emanation aus ihm hervorgegangen, noch ist er selbst als die bloße Einheit des Wirklichen vorgestellt, vielmehr schafft er durch einen reinen Willensakt das Weltall, und erscheint also seinem Wesen nach als völlig verschieden von der Natur. Diese Darstellung der Schöpfung ist eigentlich nur eine Reproduktion des eigenthümlich hebräischen Bewußtseins, das sich über die Macht des Endlichen, Natürlichen in das Gebiet der

sittlichen Freiheit des Geistes erhoben hatte und sich nicht mehr der bloßen Naturnotwendigkeit preisgegeben fühlte.

Die ganze Erzählung verrät zwar im Einzelnen Verwandtschaft mit heidnischen Kosmogonien; sie zeigt zugleich aber auch sehr lehrreich, wie die Hebräer keinen Sinn für den Naturmythos haben, sondern wegen ihres tiefen Zuges zum Wirklichen, zur menschlichen Geschichte alles Mythische, das sie etwa aufnehmen, sofort umbilden und in eine geschichtliche Sage verwandeln. Zugleich ist die Erzählung ganz nationalisirt und der echt hebräische Typus ihr aufgedrückt. — Auch die Form ist zu beachten, die schöne ganz naturgemäße Ordnung, die allmählige Entwicklung der Welt vom rohen, gestaltlosen Chaos an bis zum Menschen, der den Schluß der Schöpfung bildet. Es wird darin nach einer tiefen Naturanschauung ein Fortschritt vom Unorganischen und Leblosen zum Lebendigen angenommen. Danach vollendet sich die ganze Schöpfung in acht parallelen Werken, die aber, um die Sabbatruhe auch in Gott vorbildlich zu heiligen, später auf sechs zusammengedrängt worden sind. Wir müßen aber die stehenden Sätze: „So wurde aus Abend und Morgen der erste Tag, der zweite, dritte Tag u. s. w." als störende Einschiebsel beseitigen. Dann erhalten wir folgende acht Werke in zwei sich entsprechenden Reihen. Zunächst:

Die Schöpfung des Chaos oder des Urstoffes der Welt.

A. **Schöpfung des Leblosen.**	B. **Schöpfung des Belebten.**
1.	5.
Schöpfung des Lichtes.	Schöpfung der Gestirne als der lebendigen Träger des Lichtes.
2.	6.
Schöpfung der Himmelswölbung zur Trennung des Erd- und Himmels-Oceanes, wodurch zugleich die Atmosphäre entsteht.	Schöpfung der Luft- und Waßerthiere, (Vögel und Fische.)
3.	7.
Schöpfung des Festlandes durch Scheidung des Meeres vom trocknen Erdboden.	Schöpfung der Landthiere.
4.	8.
Schöpfung der Pflanzen und Bäume.	Schöpfung des Menschen.

Das erste Werk der belebten Schöpfung sind die leuchtenden Himmelskörper, die wegen ihrer Bewegung als lebendige Wesen, als

das Himmelsheer vorgestellt wurden. Sie entsprechen der Schöpfung des Lichtes, gleichsam der allgemeinen Substanz des Lichtes oder des Tages, der von der Sonne als unabhängig gedacht wird. In gleicher Weise entsprechen sich das zweite und sechste Werk, so wie das dritte und siebente. Weniger scheint dieß beim vierten und achten Werke der Fall zu sein. Allein zu beachten ist einmal, daß die Pflanzen wegen ihres Wachsthums schon den Übergang zu den belebten Wesen bilden. Sodann aber scheinen uralte mythische Überlieferungen hier durchzuschimmern. Auch andere Völker, namentlich die germanischen, kennen die Abkunft des ersten Menschen „aus dem halbwachen Reich der Pflanzen," und diese Vorstellung ist nicht schlechter, als die, wonach der Mensch aus Erde gebildet worden, zu welcher Auffaßung ein Hebräer schon durch den etymologischen Anklang von Adam und Adama (Erde) geleitet werden mußte.[1]) Über den Parallelismus dieser Schöpfungswerke vergleiche die zehn Gebote S. 43, in denen sich ganz dieselbe Darstellungsart findet.

Wie diese Schöpfungssage, so haben auch die übrigen hebräischen Nationalsagen zur Zeit Salomo's ihre erste schriftliche Aufzeichnung gefunden, wie hier noch kurz erörtert werden muß.

Im Allgemeinen werden die alten Sagen eines Volkes überall erst dann gesammelt und aufgeschrieben, wenn sie dem lebendigen Bewußtsein bereits entschwinden wollen. So lange sie in Aller Mund leben, hat die Aufzeichnung keinen Sinn. Wo aber ganz neue Volkszustände sich bilden, wo neue Ideen auftauchen und eindringen, überhaupt, wo in dem allgemeinen Volksbewußtsein eine neue Periode anbricht, da wird der Blick so sehr von der Gegenwart erfüllt, daß die alte Zeit mit ihren Traditionen leicht in Vergeßenheit gerät. In solchen Zeiten liegt es nahe, daß ein Patriot die alten vaterländischen Überlieferungen zu retten sucht. —

Die patriarchalischen Volkssagen der Hebräer, die als ein uraltes poetisches Vermächtnis im Herzen und Munde der Gesammtheit fortlebten, erhielten sich während der ganzen Richterzeit um so leichter im Gedächtnis, als damals noch ganz ähnliche Zustände bestanden. Ebenso noch unter Saul und David, die noch ein mehr patriarchalisches Regiment führten. Mit Salomo aber war diese alte Zeit vollständig zu Ende. Fremde Bildung und fremde Sitten drangen mit Macht ein; die alte

---

1) Verwandt mit dieser Schöpfung aus Bäumen ist die aus Steinen, die dem hebräischen Alterthum ebenfalls nicht fremd gewesen zu sein scheint. Vgl. Jerem. 2, 27. 3, 9. Matth. 3, 9. Odyssee, 19, 163.

Einfachheit hörte auf; die Selbständigkeit der einzelnen Stämme schwand allmählig dahin; dafür ward aber dem ganzen Volke jetzt ein Weltverkehr und eine Weltbildung eröffnet, deren Wirkung sich noch gar nicht berechnen ließ.

Eine genaue Untersuchung über die althebräischen Sagen gehört nicht hieher. Nur der allgemeine Charakter, der Geist und Grund derselben muß hier besprochen werden; denn die poetische Gestaltungsgabe und überhaupt das poetische Talent eines Volkes erkennt man nicht leicht deutlicher, als in der Zusammenstellung und Faßung seiner nationalen Sagen.

Die hebräische Volkssage.

Was den Ursprung der Volkssagen überhaupt betrifft, so muß man zwei Gebiete derselben wohl unterscheiden: die Göttersage und die Helden- oder Völkersage. Die erstere umfaßt wesentlich das Gebiet der Natur und ist gleichbedeutend mit Mythologie. Die andere geht vom Menschen aus und gehört mehr der Geschichte an, vermischt sich aber nicht selten mit der Göttersage. Hieraus entsteht nun ein ursprünglicher Unterschied zwischen Mythos und Sage, den man gewöhnlich nicht beachtet, weil er mehr im Wesen der Sache, als in den Worten begründet ist. Denn der Name Mythos an sich bedeutet: Wort, Rede; dann, namentlich später: alterthümliche Rede, dunkle Erzählung aus einer ungeschichtlichen Vorzeit, besonders Götter- und Heldensage, und wird so von Logos, als einer beglaubigten Geschichtserzählung unterschieden.

Wegen dieser allgemeinen Bedeutung von Mythos hat man seit längerer Zeit sich gewöhnt, auch von alttestamentlichen Mythen zu reden und damit die älteste ideale Geschichtsform der Hebräer zu bezeichnen. Man hat sogar hebräische Mythologien geschrieben. Indes kann man es dem religiösen Bewußtsein unserer Strenggläubigen nicht verdenken, wenn sie an solchen Bezeichnungen Anstoß nehmen, indem sie immerhin etwas Unbequemes und Zweideutiges haben. —

Das eigentliche Gebiet der Mythologie nämlich findet sich in den Naturreligionen und dreht sich wesentlich um die Selbstentwicklung Gottes, die zugleich der natürliche Entwicklungsproceß der Welt ist, ein Kampf der Elemente und Naturmächte. Denn Gott und Welt sind hier identische Begriffe; er ist wesentlich bestimmt als Substanz, als die Einheit der Natur und aller Wesen. In der hebräischen Religion aber, wo Gott gewußt wird als Geist, als freier, sittlicher Wille, der erhaben ist

über alles Natürliche, hier kann von einer Selbstentwicklung Gottes nicht mehr die Rede sein. Er ist ewig in sich vollendet und frei von jedem Naturzwange. Eben deshalb kann man auch streng genommen nicht mehr von hebräischen Mythen, von Naturmythen reden; denn das Gebiet des Naturpantheismus und der Mythologie ist hier völlig überwunden. Was sich entwickelt, ist nur der Mensch, der allmählig zu Gott, zur sittlichen Freiheit sich emporarbeitet. Daher geht auch das Wesen und Walten Gottes nicht von Naturanschauungen und überhaupt von keiner natürlichen Grundlage aus, wie sich eine solche z. B. bei den griechischen Göttern, selbst bei Zeus und Apollo, noch nachweisen läßt, sondern der Gottesbegriff geht aus von der Idee des Geistes und der sittlichen Selbstmacht des Willens, der alle Naturmächte sich schlechthin unterworfen hat und sie zu seinen Zwecken verwendet. Die Erzählungen über das göttliche Thun haben daher die Form der Geschichte erhalten und sind keine Mythen. Wir können sie allein passend als Sagen bezeichnen.

Es offenbart sich hierin eine Grundeigenthümlichkeit des hebräischen Volksgeistes, der kein rechtes Organ für phantastische Naturmythen hat, sondern von Anfang an einen tiefen Zug zur wirklichen Geschichte und zum Thatsächlichen verrät. Allerdings enthalten die älteren wie die späteren Sagen manche Elemente, die eigentlichen Mythen entlehnt sind. Allein dabei ist es von hohem Interesse zu sehen, wie diese naturmythischen Stoffe fast immer in rein menschliche, geschichtliche Erzählungen umgewandelt worden und jeden Schein ihrer ursprünglich mythischen Bedeutung verloren haben. So besonders die Sagen über Simson und Jona, die Schöpfungssage, die Flutsage und andere. Dahin gehören auch einzelne Vorstellungen, wie die vom Baum des Lebens, von einem urweltlichen Chaos, tóhu und bóhu genannt, die zu bloßen Verstandesbegriffen herabgesetzt sind, wie wenn wir jetzt im Deutschen von der „Windsbraut" reden. Die Phöniken dagegen kannten ein weltgebärendes Urweib Baau, das jenem bohu entspricht. — Sehr selten ist das wirklich Mythische so unverändert geblieben, wie in der Erzählung von den Göttersöhnen, höheren Himmelswesen oder Engeln, die sich mit irdischen Weibern fleischlich mischten und dadurch ein ruchloses, gewaltthätiges Geschlecht hervorriefen, das von Gott durch die Sintflut vertilgt wurde. 1 Mose, 6, 1—8. Wir haben hier die griechischen Himmelsstürmer und die indischen Giganten, von denen ebenfalls Einer, der die Vedas geraubt, die große Flut veranlaßte. Derartige mythische Elemente sind von Außen her eingedrungen und nicht ein Produkt der echt hebräischen Volksphantasie. —

Die eigentliche Grundlage der althebräischen heiligen Volkssage wurzelt, wie gesagt, nicht im Naturmythos, sondern in der Geschichte, in einfach menschlichen Verhältnissen von Anfang an, und der Inhalt dieser Sagen ist wesentlich das Volksleben, das innere wie das äußere, in seiner ganzen Fülle und Frische. — Die gemeinsamen Thaten und Erlebnisse der ältesten Zeit pflanzen sich nun aber überall zunächst mündlich fort, verändern sich allmählig und gehen dann nicht selten in eine rein ideale Gestalt über. Dabei fehlt den frühsten Thaten und Schicksalen eines Volkes immer der innere Zusammenhang, indem die national verwandten Massen noch keine wahrhafte Einheit, keinen Staat bilden und deshalb auch keine gemeinsame Entwicklung haben. Sie vollbringen nur Einzelnes, Abgerißenes, und diese ältesten Überlieferungen haben daher an sich schon etwas Bruchstückartiges und Trümmerhaftes, was durch die mündliche Erzählung noch vermehrt wird.

Indes nicht jede mündliche Überlieferung der ältesten Zeit verdient den Namen einer Sage. Am wenigsten kann man eine bloß entstellte Geschichte schon so bezeichnen. Zur Sage gehört vielmehr, daß die geschichtlichen Thatsachen in der Phantasie des Volkes eine dichterische Gestalt angenommen haben und daß allgemeinere Ideen und Anschauungen daraus hervorleuchten. In diesem Sinne ist das Leben Abrahams, Isaaks, Jakobs, Josefs u. s. w. wesentlich sagenhaft. Ebenso Vieles aus dem Leben Mose's, der Auszug aus Ägypten, die Eroberung des gelobten Landes, viele Erzählungen aus der Richterzeit und die Stiftung des Königthums. Ja, noch im Leben Davids, in seinen Kämpfen mit Saul, in seinem Verhältnis zu Jonatan ist die dichtende Volksphantasie sehr thätig gewesen. Den streng geschichtlichen Kern aus diesen Volkssagen auszuscheiden, ist Aufgabe der historischen Kritik.

An absichtliche Täuschung, an Priesterbetrug und dergleichen dabei zu denken, verrät ein völliges Miskennen des Alterthums. Diese ganze Art der Geschichtsbetrachtung, der Sagenbildung ist vielmehr als eine notwendige zu begreifen. Die Weisheit und Bildung der ältesten Jahrhunderte erscheint unabsichtlich darin abgedrückt und zwar so, daß die äußere Geschichte und die innere Geschichte des Bewußtseins darin zusammengewachsen sind. Dabei hat die Volkssage eine lange dauernde Entwicklung und ist bei aller Stetigkeit und Treue doch so flüßig und empfänglich, daß sie bis zu ihrer schriftlichen Aufzeichnung fortwährend alle neuen Bildungselemente des Volkes in sich aufnimmt. Später tritt der persönliche Antheil der Aufzeichner immer bestimmter hervor. Die Volkssage dient dazu, allgemeine Ideen in dieser Hülle auszusprechen,

bis sie endlich in den didaktischen Schriften wie im Buch Hiob rein dichterisch ausgeschmückt wird und ihren ursprünglichen Charakter sowohl der Form wie dem Inhalte nach verliert. Sie wird hier zur Kunstdichtung erhoben, während sie ursprünglich der Natur- oder Volkspoesie angehört.

Eine besondere Seite der hebräischen Volkssagen bilden die wunderbaren Elemente, welche durch die ganze ältere Geschichte sich hindurchziehen. Ähnliche Wundererzählungen finden sich auch sonst im Orient und überall. Doch hat bei den Hebräern das Wunder eine tiefere Bedeutung, als bei den vorhergehenden Völkern, indem es mit dem Wesen dieser Religion aufs engste zusammenhängt.

Im Allgemeinen ergibt sich die Anschauung des Wunders ganz konsequent aus dem hebräischen Gottesbegriff. Der Geist wird hier gewußt als die freie Macht über die Natur; deshalb erblickt der Mensch in seiner Erhebung über die reine Notwendigkeit der Natur auch nur das Walten eines freien und sittlichen Willens in allen Erscheinungen des Universums. Im Gewitter, im Erdbeben, in einer Sonnenfinsternis, im Entstehen und Vergehen der Pflanzen, der lebenden Wesen u. s. f. erkannte man nicht die natürlichen Äußerungen ewiger, notwendiger Gesetze, sondern die stets sich erneuernde freie Anordnung des Einen absoluten Willens. Ebenso werden die Ereignisse im Leben der Einzelnen wie des ganzen Volkes ohne Vermittlung ihres vernünftigen Zusammenhangs unmittelbar auf Gott zurückgeführt. Nur dadurch stehen die biblischen Wunder höher, als die auf früheren Standpunkten, daß hier nicht Zufall und Willkür herrschen, sondern daß der absolute Wille, der in die Erscheinungen eingreift, ein weiser, sittlicher und heiliger ist.

Die religiöse Wahrheit, welche die hebräische Wunderidee enthält, ist also die, daß der Geist als das die Natur Beherrschende angeschaut wird. Die Einseitigkeit dieser Anschauung liegt aber darin, daß in der Natur bloß die Freiheit und nicht zugleich eine ewige Notwendigkeit erkannt wird. Es fehlt hier ganz die Idee eines Naturgesetzes.

Im Bewußtsein des hebräischen Volkes hat übrigens die Idee des Wunders eine Entwicklung durchlaufen. Die Wunder, oder vielmehr die Vorstellung der Wunder nimmt ab, so wie die Zeit historischer wird. In allen gleichzeitigen Geschichtsbüchern finden sich keine Wunder mehr. Ja in einem der spätesten Bücher, im Prediger Salomo's, kommt schon der Gedanke einer unwandelbaren, sich stets wiederholenden Naturordnung vor, womit auch das reflektirende Denken den alten, schrankenlosen Wunderbegriff aufgegeben hat.

Können wir übrigens bei vielen Wundern der älteren Zeit auch noch den natürlichen, prosaischen Grund erblicken, z. B. in dem Durchzuge durchs rothe Meer, in dem Manna der Wüste, im Untergange Sodoms und Gomorrha's u. s. w., so waren dieß doch im Sinn der Erzähler Wunder, unmittelbare Einwirkungen Gottes. Deshalb ist nichts verkehrter, als die sogenannten natürlichen Deutungen der Wunder, indem man durch allerlei Kunstgriffe das Wunderbare und Unbegreifliche hinaus zu interpretiren sucht und dadurch eine prosaische gewöhnliche Geschichte sich zurecht macht. Wir haben vielmehr im Wunder eine bestimmte Bildungsstufe der Menschheit anzuerkennen, eine besondere poetische Form des religiösen Glaubens, aber keine beglaubigte Geschichte.

Die Volkssage, wie schon bemerkt, ist in einer fortwährenden lebendigen Entwicklung begriffen und wird mit den Ideen jedes Jahrhunderts getränkt und erfüllt, bis sie endlich ihre Feststellung durch die Schrift erlangt. Diese letzte abschließende Zeit wird namentlich in der Auffaßung der Sagen stark hervortreten. So ist die hebräische Sage durchaus von dem nationalen Sinne und der politischen Höhe der Zeit Davids und Salomo's durchdrungen. Ja, dieß Resultat wird schon im Leben der Patriarchen vorbereitet, indem ihnen verheißen wird, daß ihre Nachkommen Palästina besitzen und daß Könige aus ihnen hervorgehen sollen. Außerdem wurde dem Volke sein eigenes Wesen und das, was es als Aufgabe seines Lebens ansah und was es zu erreichen strebte, in seinen Stammvätern gegenständlich und zur wirklichen Anschauung gebracht. Es hat dieß zugleich einen allgemeineren, ethischen Grund, der mit der ganzen Weltanschauung des hebräischen Volkes zusammenhängt.

Der Kern dieser Weltanschauung ist, wie gesagt, die Idee des Sittengesetzes. Die Sittlichkeit aber ist wesentlich ein Sollen, ein Streben, nämlich dieß, die innere Freiheit zu realisiren und sich als ein ganzes und sittliches Wesen zu vollenden. In diesem Streben liegt es notwendig, daß der Einzelne sich in keinem Momente seines Lebens als sittlich vollendet betrachten kann, selbst da nicht, wo er mit Gott sich völlig versöhnt fühlt. Auch der Gerechte sündigt mit seiner Zeit.

Aus dieser Unzulänglichkeit des sittlichen Lebens entsteht nun von selbst das Bedürfnis, ein Ideal, ein Musterbild aufzustellen, in welchem das sittliche Sollen und Streben als real und vollendet angeschaut wird. In der hebräischen Religion könnte man Gott selbst für ein solches Ideal vollendeter Sittlichkeit halten, indem ja an die Israeliten die Forderung

ergeht, heilig zu werden, wie Gott; d. h. ihr Wille soll mit dem Sittengesetz völlig übereinstimmen wie der göttliche Wille.

Allein bestimmter kann ein solch sittliches Vorbild für den Menschen nicht ein übernatürliches, göttliches Wesen sein; denn dieß könnte der Mensch doch nie ganz erreichen, so daß das Sittliche immer nur ein Sollen bliebe und niemals ein wahrhaftes Sein würde. Deshalb kann diese sittliche Vollendung des Menschen auch nur in einer wirklichen, menschlichen Persönlichkeit vorgestellt werden.

Ein solches Musterbild eines sittlich vollendeten Menschen hat nun auch das hebräische Volk aufgestellt, und zwar ein doppeltes; eins, das in der Vergangenheit liegt und den Anfang ihrer Geschichte bildet. Dieß ist die Bedeutung Abrahams und der Patriarchen überhaupt. Das zweite, später aufgestellte Musterbild liegt in der Zukunft und wird am Ende der Entwicklung des ganzen Volkes erwartet. Dieß ist der Messias, in welchem das Volk sich als die wirkliche Einheit Eines sittlichen Willens anschaut. Im Messias ist das sittliche Sollen und Sehnen vollkommen realisirt, und zwischen Abraham und ihm liegt die Periode des Kampfes zwischen dem sittlich Guten und Bösen.

So viele historisch treue Überlieferungen das Leben Abrahams auch enthält, so gehört doch der ethische Hintergrund dieser Sagen wesentlich der Salomonischen Zeit an und trägt ganz das Gepräge der Bildung dieser Periode. Ebenso charakterisiren die urweltlichen Sagen, die mit den hebräischen Stammsagen geschickt in Verbindung gebracht sind, höchst anschaulich den Geist jener Zeit, z. B. die erste Schöpfungsgeschichte. Vgl. S. 182 ff.

Um aber diese Sagen zur Charakterisirung bestimmter Zeiten benutzen zu können, müßen wir die Zeit ihrer Aufzeichnung überhaupt hier kurz angeben.

Die Zusammenstellung der hebräischen Volkssagen.

1) Daß der Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt und seinem Inhalte nach weder von Mose, noch von einem Augenzeugen der mosaischen Zeit geschrieben sein könne, ist eins der unumstößlichsten Ergebnisse der historischen Kritik. Die Geschichtserzählung hat noch einen durchaus sagenhaften Charakter und ist voll innerer Widersprüche. Offenbar war der religiöse und sittliche Zustand des Volkes in der ältesten Zeit ein anderer, als wie er hier erscheint. Was die Gesetzgebung betrifft, so bezieht sie sich wesentlich auf das ansäßige Leben in Palästina, das dem Mose

unbekannt war. Überhaupt bilden sich solche Gesetze durchs Leben, durch Praxis und Gewohnheit aus; nicht aber kann ein Einzelner sie zum Voraus entwerfen und einführen. Dasselbe gilt von den Priestergesetzen. Nach dem Pentateuch erscheint freilich das Priesterwesen schon in der Wüste, im Nomadenzustande des Volkes, so ausgebildet, wie zur Zeit des Salomonischen Tempels. Allein diese Auffaßung ist geschichtlich unrichtig,, wie wir aus andern Quellen wißen, namentlich aus dem Buch der Richter und aus den Büchern Samuels.

Indes gibt sich der Pentateuch auch gar nicht für ein Werk Mose's aus. Es heißt nur bei einzelnen Gesetzen, daß Mose sie aufgeschrieben. Eine solche Bemerkung wäre widersinnig, wenn man Alles von ihm hergeleitet hätte. Zudem kann der Pentateuch nur in Palästina geschrieben sein und zwar nicht vor der Einführung des Königthums, nicht vor Saul und David. Vgl. 1 Mos. 17, 6, 16. 35, 11. Es heißt sogar 1 Mos. 36, 31 mit dürren Worten: daß die Edomiter bereits Könige hatten, „bevor noch herrschte ein König über die Kinder Israels."

Bestimmter aber haben sich drei verschiedene Verfaßer an der Zusammenstellung des ganzen Werkes betheiligt.

1. Der Verfaßer der Grundschrift.

Dieser lebte nach allen Spuren zu urtheilen unter Salomo und stellte die wesentlichsten Theile des Pentateuchs theils nach älteren Urkunden, theils und zwar hauptsächlich nach mündlichen Überlieferungen zusammen. Auf solche ältere Dokumente wird ausdrücklich hingewiesen, z. B. 4 Mos. 33, 2, das Verzeichnis der Reisestationen in der Wüste, das von Mose herrühren soll. Die Angabe ist zwar nicht geschichtlich treu, zeigt aber, daß der Verfaßer hier eine ältere, für mosaisch gehaltene Urkunde einschaltete. Dasselbe that er wohl mit einzelnen Gesetzen, die er bereits aufgezeichnet vorfinden mochte, obwohl die Mehrzahl derselben offenbar erst damals nach der Geltung im Leben aufgeschrieben wurde. — Die Trennung in ein südliches und nördliches Reich kennt dieser Verfaßer noch nicht. Er spricht daher mit ungetheiltem Interesse vom Ganzen, ja mit einer gewißen Vorliebe vom Stamme Efraim, z. B. in der Geschichte Josefs. Er lebte also etwa in den Jahren zwischen 1000 bis 975 vor Chr.

2. Der Ergänzer.

Der zweite Hauptverfaßer des Pentateuchs verfolgte keinen selbständigen Plan, sondern überarbeitete und vervollständigte nur das Werk des älteren Verfaßers; daher wir ihn am besten als den Ergänzer bezeichnen. Die alten Sagen werden hier im Allgemeinen ideeller gefaßt, als früher. Das Denken erscheint entwickelter. Namentlich hat dieser Ergänzer die von Außen eingewanderten mythischen Stoffe, wie die Geschichte vom Paradiese, vom Sündenfalle, von den Giganten u. s. w. in die Grundschrift aufgenommen. Dabei liebt er wie die spätere arabische Sage das poetische Abrunden und Ausmalen einzelner Begebenheiten wie 1 Mos. 18—19, 24. 4 Mos. 22—24, während der ältere Verfaßer mehr einen großartigen geschichtlichen Hintergrund durchblicken läßt und den epischen Zusammenhang immer im Auge hat. Äußerlich erkennt man diesen Erzähler an der rein prosaischen, aber mehr künstlichen Darstellung, während der ältere Verfaßer noch ganz poetisch und höchst einfach schreibt. Ferner ist ein Hauptkennzeichen bis 2 Mos. 6, 2 der Gebrauch der Gottesnamen: Der ältere Historiker nennt Gott in der vormosaischen Zeit Elohim und bemerkt ausdrücklich 2 Mos. 6, 3, daß Gott unter dem Namen Jahve (Jehova) nicht den Patriarchen, sondern erst dem Mose sich geoffenbart habe. Deshalb gebraucht der Verfaßer der Grundschrift erst von Mose an diesen späteren Namen. Der Ergänzer dagegen gebraucht ihn von Anfang an und führt ihn schon bei der Schöpfungsgeschichte 1 Mos. 2—3 ein. Ebenso 1 Mos. 4. Ferner in mehren Stellen der Flutsage, K. 6, 1—8. 7, 1—10. Sodann beim Leben Abrahams, 1 Mos. 12—16. 18—19. 24. — Im 2 B. Mose's schaltet er K. 3—12 ein, die Geschichte der ägyptischen Plagen. Ferner K. 14—15, den Durchzug durchs rothe Meer. K. 16—17, die Wunder von dem Manna in der Wüste und dem Waßer aus dem Felsen. Ferner die Erzählung über den Abfall des ganzen Volkes und die Verklärung Mose's, 2 Mos. 32—34. — Im ganzen dritten Buch Mose's hat er nur Kap. 26, eine prophetische Warnung und Drohung hinzugefügt, wenn dieß Stück nicht vielmehr, wie Ewald vermutet, einem etwas späterem Verfaßer zugeschrieben werden muß. — Im 4. Buch schaltet er K. 11 ein, die Wunder in der Nähe Kanaans, entsprechend den Wundern in der Wüste, 2 Mos. 16. Besonders aber rührt von ihm die ganze Geschichte Bileams her, 4 Mos. 22—24. Hat er dieß Stück auch wohl nicht selbst gedichtet, so ist doch ein Zeitgenoß des Ergänzers unstreitig der Verfaßer desselben und er nahm dieß seltsame prophetische

Gedicht auf. Endlich gehört ihm der Segen Mose's an, im 5 B. Mos. 33, worin die Geschichte Israels bis ins 9. Jahrh. herab kopirt wird. — Seine Quellen waren theils Sagen und mündliche Überlieferungen, theils auch wohl ältere schriftliche Urkunden, wie 1 Mos. 14, ein merkwürdiges Stück über Abraham; ferner 2 Mos. 15, das Passalied. Vgl. 2 Mos. 17, 14. Manches ist auch unstreitig schon eigene freie Dichtung zu religiösen Zwecken. Dahin gehört z. B. die Erzählung der ägyptischen Plagen und die Geschichte des Abfalls in der Wüste, womit er vorzugsweise den Anhängern des Kälberdienstes im nördlichen Reiche ein abschreckendes Gemälde vorhalten wollte.

Was die Zeit betrifft, so lebte dieser Ergänzer am Ende des 9. oder zu Anfang des 8. Jahrhunderts, kurz vor oder nach dem Jahre 800 vor Chr. — Die ältesten Propheten wie Joel, Amos, Hosea und Jesaja haben seine Ergänzungen schon gelesen. Vgl. Joel 2, 13 mit 4 Mos. 34, 6. Amos 2, 9 mit 4 Mos. 13, 32 ff. Aus dieser Zeit erklärt sich unter Anderm auch der Nationalhaß gegen die benachbarten Völker, die seit dem 10. Jahrh. sich allmählig wieder unabhängig gemacht hatten.

Um dieß Kapitel hier abzuthun, mögen sogleich noch ein paar Bemerkungen über den dritten Hauptverfaßer folgen, obwohl er einer noch späteren Zeit angehört.

3. Der Verfaßer des Deuteronomiums.

Das Deuteronomium setzt den Inhalt der übrigen 4 Bücher des Pentateuchs voraus und benutzt ihn zu erbaulichen Zwecken. Der Stil, der im Allgemeinen dem des Propheten Jeremia gleicht, ist durchaus rhetorisch, so daß wir den Verfaßer am besten als den Gesetzprediger bezeichnen. Das Buch ist der Hauptsache nach das Werk eines einzigen Verfaßers und hat daher mehr Einheit und Gleichförmigkeit, als die andern Bücher. Der Verfaßer ermahnt das Volk, will es rühren und ihm das Gesetz an's Herz legen. Dabei blickt die Gegenwart dieses Gesetzpredigers überall deutlich genug durch. So ist 5 Mos. 28, 33—36. auf das Exil der 10 Stämme hingewiesen. Dieß begann 722 vor Chr. — Priester und Leviten erscheinen hier als gleichbedeutend, während in den andern Büchern nur die Söhne Ahrons Priester sind und die Leviten ihre Diener. Nach der Auflösung des nördlichen Reichs flohen nämlich viele Leviten nach Juda, wodurch sich ihre frühere Stellung änderte. — Jedenfalls bestand das Reich Juda noch, als dieser Verf. schrieb. Ja er schreibt noch recht eigentlich für Juda und führt das Exil der 10 Stämme

als ein abschreckendes Beispiel an. Er schrieb etwa zwischen 700 bis 650 vor Chr. — Auf dem Grunde seiner mahnenden Reden begann der König Josia um 625 seine bekannte Reformation des Kultus in Jerusalem.

Aus dem erbaulichen Zwecke des Buchs erklärt sich genugsam die ganze Form, die sich von der Geschichte und alten Volkssage weit entfernt. Hier wird nun auch zum ersten Male das ganze Gesetz auf Mose zurückgeführt, also doch immer noch nicht der geschichtliche Theil des Pentateuchs. Es ist dieß eine arglose Form, der die spätere Zeit sich immer mehr bediente, um den Worten Nachdruck zu geben. Von Betrug und absichtlicher Täuschung kann nicht entfernt die Rede sein. Mose hält diese langen Predigten kurz vor seinem Tode in der moabitischen Ebene, die jedoch unserm Verf. „jenseits des Jordans" liegt, womit er sich ganz unbefangen als einen in Palästina schreibenden zu erkennen gibt. Er erklärt noch einmal das ganze Gesetz mit Nachträgen und manchen Abänderungen, wie sie damals galten oder gelten sollten. Der Schluß über den Tod Mose's gehört noch der Grundschrift an, auf die wir jetzt zurückkommen.

Jenes alte Sagen- und Gesetzbuch der Hebräer, die Grundschrift des Pentateuchs, endete ursprünglich nicht mit dem Tode Mose's, sondern erzählte noch die Eroberung und Vertheilung des Landes unter Josua. Denn erst hiermit ist die Bildung der theokratischen Gemeinde zu einem gewißen Ruhepunkte und zu einem vorläufigen Abschluße gekommen, nicht aber mit dem Tode Mose's. Es ist auch längst anerkannt, daß unser jetziges Buch Josua den wirklichen und notwendigen Schluß der Grundschrift des Pentateuches bildete, und es laßen sich unschwer die drei Verfaßer, die am Pentateuche sich betheiligt haben, auch hier im Allgemeinen nachweisen.

Zur Grundschrift gehören Josua K. 2. 9. 11—12. Sodann das geographische Stück K. 13—19, welches die Lage der Stämme und Städte beschreibt, wie sie zur Zeit Davids und Salomo's bestand. Sagenhaft ist dabei nur die Erzählung, daß bereits Josua diese Anordnung und Aufzeichnung veranlaßt habe. Den Schluß bildete die Nachricht über Josua's Tod. — Die Hand des Ergänzers erkennen wir ganz deutlich K. 2—3 bei dem Übergange über den Jordan. Ferner K. 5. 1—12. Vgl. 2 Mos. 16 und 4 Mos. 11. Sodann treibt er mit Etymologien ein buntes Spiel wie im Pentateuche. So scheint die ganze Geschichte der Beschneidung zu Gilgal nur durch zwei Namen veranlaßt zu sein.

Bedeutender ist die Schrift durch den Verfaßer des Deuteronomiums überarbeitet worden. Gleich K. 1 beginnt er ermahnend und lehrend zu reden, so daß man auf der Stelle den Gesetzprediger des Deuteronomiums wiedererkennt. Ebenso greift er am Schluße des Buches K. 23—24 stark ein. Die mahnenden und drohenden Worte des sterbenden Josua klingen ganz wie ein Echo aus dem Deuteronomium. Auch in den mittlern Stücken hat er manches hinzugefügt. So leitet er z. B. K. 5, 13 ff. die Eroberung Jericho's durch eine Engel-Vision ein nach 2 Mos. 3. Doch ist hier nicht der Ort, dieß weiter auszuführen. Nur die allgemeinsten Andeutungen und Umriße mußten hier gegeben werden.

---

2. Das zweite hebräische Sagenbuch, das neben der Grundschrift des Pentateuchs seine Entstehung der Salomonischen Zeit verdankt, ist das Buch der Richter, das eigentliche „Heldenbuch" der Nation. Es enthält sehr alte und wertvolle Reste der hebräischen Volksdichtung und zwar theils in poetisch rhythmischer Form wie das Deboralied und die Fabel Jotam's, theils in Prosa aufgelöste, mit Versen untermischte epische Dichtungen, z. B. die Erzählungen über Simson. Vgl. darüber S. 97 ff. Das ganze Buch trägt den Charakter einer treuen, unverkünstelten Volkssage. Ohne priesterliches Interesse und ohne idealisirende Tendenz entwirft der Erzähler in einfacher, alterthümlicher Weise, die nicht selten ganz idyllisch wird, ein höchst anschauliches Gemälde von den nationalen Kämpfen und von dem Volksleben jener Jahrhunderte, und unterscheidet sich durch diese Natürlichkeit und echt volksthümliche Wahrheit sehr vortheilhaft von den späteren Darstellungen des Pentateuchs und des Buches Josua.

Indes wie das Buch jetzt vorliegt, kann es nicht aus der Hand eines einzigen Verfaßers hervorgegangen sein; vielmehr laßen sich hier wie bei den meisten historischen Schriften der Hebräer wenigstens zwei Erzähler bestimmt unterscheiden. Von diesen stellte der eine die Geschichte der Richter nach mündlichen und vielleicht auch schon schriftlichen Volkssagen und Volksliedern zusammen; ein anderer, späterer ergänzte Einzelnes und frischte das alte Gemälde mit neuen Lichtern und Schattirungen auf. Jene Grundsammlung gehört schon dem innern Charakter nach so wie nach der frischen, naiv kindlichen Darstellung zu den frühsten Werken der hebräischen Literatur und mag gleichzeitig mit der Grundschrift des Pentateuchs, rundgerechnet etwa ums Jahr 1000 vor Chr. niedergeschrieben worden sein. Daß einiges darin aus der Grundschrift des

Pentateuches (aus der sogenannten Elohim-Urkunde) entlehnt sei, vermuten de Wette und Ewald ohne Grund. Noch unsicherer ist die Hypothese von Stähelin, daß der Kern des Buchs vom Verfaßer der Jahve-Urkunde, d. i. von dem Ergänzer des Pentateuchs herrühre. Die Reflexionsbildung dieses Verfaßers so wie seine Verehrung des Gesetzes sind ihm völlig fremd.

Der Überarbeiter des Richterbuchs brachte in die alte Heldensage ein mehr didaktisches und erbauliches Element, indem er wiederholt die schlimmen Folgen des Götzendienstes und der Anarchie hervorhebt und auf die Wohlthat einer geordneten Herrschaft hindeutet. Daher bricht er zuweilen in die Worte aus: „Damals war kein König in Israel, jeder that was ihm recht däuchte.“ K. 17, 6. 21, 25. Von ihm rühren ferner die stehenden Ausdrücke her: „Die Söhne Israels fuhren fort zu thun, was böse war in den Augen Jahve's.“ K. 3, 12. 4, 1. 6, 1. 10, 6. 13, 1. Ferner, wie sie dann zu Gott um Hülfe schreien. 4, 3. 6, 7. 10, 10. Die Darstellung K. 2, 1—4, wonach vor der göttlichen Hülfe ein Engel oder Prophet kommt und dem Volke eine Strafpredigt hält, diese wiederholt er auch K. 6, 8—10. Ebenso entwickelt er noch einmal ausführlich seine Grundansicht über die Richterzeit, seinen theokratischen Pragmatismus, K. 2, 6 bis K. 3, 4, indem er abermals an die Geschichte Josua's anknüpft. Seine Ansicht von der Richterperiode ist diese: Nach Josua's Tode entsteht ein böses Geschlecht, das seinen Gott verläßt und dem Baal und der Astarte dient. Deshalb gibt auch Gott sie dahin in die Gewalt ihrer Feinde, bis das Volk, durch Leiden gebeugt, zu Zeiten sich wieder erhebt, indem ein gottbegeisterter Mann sich an die Spitze stellt.

Nach dieser theokratischen Anschauung wird nun die ganze Geschichte konstruirt. Es herrscht hier ein regelmäßiger, wellenartiger Wechsel von Schuld und Strafe, von Beßerung und Begnadigung, von Glauben und Unglauben. So lange ein Richter lebt und durch den Drang der Umstände gehoben einen gewißen Mittelpunkt für die allgemeine Zerrißenheit bildet, so lange ist das Volk dem Jahve getreu und lebt glücklich; mit dem Tode des Richters aber sinkt es in den alten Götzendienst und damit in Knechtschaft und Anarchie zurück. Diese theokratisch-pragmatischen Ansichten hat der zweite Verfaßer gleichsam als neue Verbindungsglieder in die Erzählung der Thatsachen hineingeschoben und dadurch dem ganzen Buche ein anderes Ansehen gegeben. Zum Glück aber hat er die alten Erzählungen selbst unverändert gelaßen und es gehört nur ein mäßiger Scharfsinn dazu, um diese Betrachtungen und

allgemeinen moralischen Urtheile als spätere Zuthaten zu erkennen und abzutrennen.

Um nur ein Beispiel dieser verschiedenen Auffaßungsweisen anzuführen, so bemerkt der ältere Erzähler Richt. 3, 1 ff., daß Gott mehre kananitische Völker unbesiegt ließ, um auch das spätere israelitische Geschlecht, welches die Kämpfe Josuas nicht mitgemacht hatte, im Kriege zu üben. Das klingt gesund, heldenmäßig und alterthümlich. Auch bemerkt er einmal K. 1, 19, daß Juda die Bewohner der Ebene nicht vertreiben konnte, weil sie eiserne Streitwagen hatten. Der spätere Überarbeiter schiebt dagegen alle Schuld der Nichtvertreibung auf den Abfall des Volkes und auf die Vermischung mit den Kananitern, weshalb sie Gott zur Strafe so oft in die Hand ihrer Gegner dahingegeben. Vgl. Richt. Kap. 2. — Beide Auffaßungsweisen können natürlich nicht einem und demselben Kopfe zugeschrieben werden.

Der Zeit nach lebte der Überarbeiter des Richterbuchs in der Mitte des 8. Jahrhunderts, oder bald nach dem Jahre 740 vor Chr. Denn K. 18, 30 erwähnt er ein Exil, womit nicht sowohl die Fortführung der 10 Stämme (um 722) durch Salmanassar, als vielmehr die Entvölkerung des Stammes Naftali und mehrer Städte durch Tiglat-Pilesar um 740 gemeint sein wird. (Vgl. 2 Kön. 15, 29. Jesaja 8, 23.)

Blicken wir jetzt zurück auf die ältesten nationalen Sagen der Hebräer von Abraham, Jakob und Josef, auf die Erzählungen, wie die Stämme zu einer Nation allmählig sich herangebildet, auf die bedeutenden Schicksale, die sie während ihrer Wanderzüge besonders in Ägypten erfuhren, so scheinen damit alle Elemente zu einem volksthümlichen Epos wie von selbst gegeben zu sein. — Unstreitig wurden, wie wir zum öftern zu sehen Gelegenheit hatten, die ältesten Thaten und Erlebnisse in Liedern verherrlicht und vom Volke fortgesungen. Wir finden sogar schon früh zwei Liedersammlungen, nämlich „das Buch der Kriege Jahve's, 4 Mos. 21, 14 f., woselbst ein alterthümlicher poetischer Spruch aus demselben citirt wird. (Vgl. S. 52). Es enthielt wohl wesentlich die ersten Kämpfe des Volkes in der Wüste und in der Nähe Kanaans, echt geschichtliche, gleichzeitige Lieder mit wichtigen geographischen Angaben. Allein ein eigentliches Geschichtswerk, wie Ewald meint, war es nicht. — Die zweite Sammlung, „das Buch des Braven" (oder Redlichen), umfaßte mehr die Richterperiode und gieng, so viel wir sehen können, bis auf die davidische Zeit; denn Davids Elegie auf Saul und Jonatan befand sich noch darin. 2 Sam. 1, 18.

In diesen Sammlungen, einer althebräischen „Hamasa," die wahrscheinlich der Zeit Davids angehören, zeigt sich der erste Schritt, die einzelnen volksthümlichen Gesänge zu einem größeren Ganzen, zu einem nationalen Epos zu verbinden. Dieß wäre hier, wie es scheint, um so leichter gewesen, da alle dieselbe volksthümliche Grundlage hatten. Es bedurfte nur einer echt nationalen Dichterkraft und einer glücklichen, gehobenen Zeit wie die davidisch-salomonische es war, um aus diesen balladenartigen Liedern und den alten großartigen Volkssagen ein wirkliches Epos hervorzubilden; denn so glänzend Davids Thaten auch waren und in einzelnen Liedern gefeiert wurden, so fielen sie doch wie die Thaten Alexanders und Karls des Großen in eine zu entwickelte und schon zu historische Zeit, als daß sie einem Volksepos hätten zur Grundlage dienen können. Indes boten die alten Stammsagen den Hebräern einen ganz geeigneten Stoff dar. — Wenn sie dennoch kein Epos daraus erzeugt haben, so muß dieß einen tieferen Grund haben, den wir hier noch kurz in Erwägung ziehen müßen.

Es ist schon in der Einleitung gesagt, daß den Hebräern wie allen Semiten ein echt plastisches, objektives Kunstvermögen abgeht und daß es nicht ihre Sache ist, großartige Stoffe auch in einer großartigen Kunstform darzustellen. Sonst haben sie viel Sinn für ihre thatenreiche Vergangenheit, für die Zeit ihrer Väter, mit der es das Epos immer zu thun hat; allein sie leben dennoch weit mehr in der Gegenwart und Zukunft, als in der Vergangenheit, so daß als hebräisches National-Temperament das cholerische mit einer ziemlichen Beimischung des melancholischen Temperamentes angenommen werden muß. Ihre Grundstimmung ist wesentlich lyrisch; es fehlt ihnen die Ruhe und das allseitige poetische Talent, welches die einzelnen Handlungen und Lieder zu einem Ganzen, zu einem nationalen Epos hätte verschmelzen können. Was dem hebräischen Geiste gefallen soll, muß kurz und sangbar sein, also lyrisch. In der epischen Erzählung aber, in der dieß lyrische Element bedeutend zurücktreten müßte, zieht der Hebräer — um der geschichtlichen Wahrheit willen und wegen seines Interesses am Stoff und Inhalt — die einfach prosaische Darstellung vor.

Dennoch sollte man meinen, es sei in der davidischen oder salomonischen Zeit wenigstens der Versuch gemacht worden, die altnationale Sage auch in einer entsprechenden poetischen Kunstform darzustellen, zumal wir bereits in der Richterperiode die vortrefflichsten Episoden eines echten Epos im Liede der Debora, in der Simsonssage und sonst vorfinden. Allein die Klarheit der Geschichte und Geschichtschreibung, die mit Sa-

lomo aufkam, wie wir sahen, mußte störend und lähmend auf die rein dichterische Gestaltung eines Epos einwirken, das, wenn es je hätte versucht werden können, damals allein Aussicht auf einigen Erfolg gehabt hätte. Die spätere Zeit nach der Trennung des Reichs war zu verwirrt und gedrückt, als daß sie eine solche Schöpfung hätte hervorrufen können. —

Dazu kommt noch der angeborne Sinn der Hebräer für das Wirkliche, Thatsächliche und Geschichtliche, ein Sinn, der an sich das echteste Nationalepos nicht gehindert hätte, wenn er nur mit größerer poetischer Gestaltungsgabe verbunden gewesen wäre. Denn der Mangel einer reicheren Mythologie ist nicht, wie man wohl gemeint hat, der eigentliche Grund, warum die Hebräer kein Epos haben[1]). Auch das deutsche Epos beruht wesentlich auf geschichtlichen Grundlagen, obwohl hier z. B. bei Siegfried und der Brunhilde, mythische Stoffe hereinragen und mit historischen Elementen sich gemischt haben wie in der hebräischen Simsonssage und in Jakobs nächtlichem Kampfe mit Gott, 1 Mos. 32, 24 ff. Auf diese übermenschliche Stärke Jakobs deutet auch die Erzählung hin, wie er allein einen schweren Brunnenstein abheben kann, 1 Mos. 29, 10, so daß wir auch hier einen mythischen oder sagenhaften Hintergrund erblicken. — Dasselbe gilt vom indischen und vom griechischen Volksepos wie von dem späteren persischen Kunstepos.

Als Ersatz für das mangelnde Epos haben die Hebräer wie die Araber nur prosaische Sagenerzählungen, diese aber von einer alterthümlichen, naiv kindlichen Einfachheit und Einfalt, wie wir sie sonst nirgends finden. Dabei zieht sich durch alle eine sichtbare Vorliebe für rein menschliche geschichtliche Verhältnisse; sie haben nichts Nebelhaftes und phantastisch Mythisches, nichts Übertriebenes, sondern erfreuen durch klar und scharf gezeichnete Umriße des wirklichen Lebens, durch Naturtreue und Wahrheit, und schildern im Allgemeinen mehr die sittlichen und gemütlichen Seiten des Familienlebens, als großartige Heldenthaten des Völkerlebens. Die hebräische Volkssage macht daher weit mehr den Eindruck einer Geschichte, als einer Dichtung; und gewiß ist es, daß die Phantasie die Thatsachen der ältesten Zeit weit mehr geformt, als umgeformt hat. Dabei merkt man es diesen Erzählungen an, daß sie ein Abbild lebendiger, mündlicher Überlieferung

1) Man denke doch nur, wie in der hebr. Sage Gott mit Abraham persönlich verkehrt, bei ihm einkehrt, mit ihm speiset u. dergl. Wagt die Sage solche Züge aufzunehmen, was hätte da ein Dichter wagen dürfen!

sind, aus dem echtesten Urquell aller Poesie, aus der Natur selbst geschöpft. Daher dieser reine, schlichte Ton der Naivetät, diese Frische, Innigkeit und Anschaulichkeit, wie sie das Volk bei seinen Sagenerzählungen noch immer zeigt, so daß man die handelnden Personen und ihre Zustände vor seinen Augen werden und wachsen sieht.

Wie lange mögen übrigens die Grundzüge dieser Sagen von Abraham, Isaak und Jakob, von Josef, Simson und andern von Mund zu Mund gegangen sein und Nachts die Hirten bei ihren Heerden ergötzt haben! Wie viele volksthümliche Züge setzten sich hier aus dem Leben wie von selbst an, z. B. bei Jakob: Züge, die nicht erdichtet und erfunden, sondern unmittelbar erlebt und erfahren sind. Es ist eben dadurch hier zum ersten Mal, lange vor Homer, der reine Ton naiver Volkspoesie in einer Weise getroffen, daß er für alle Zeiten mustergültig bleiben wird, weshalb auch diese Erzählungen — ganz abgesehn von ihrer ethischen Bedeutung — eine ewige Musterschule für die Dichtung sind. Die Geister der spätesten Jahrhunderte werden aus aller Überbildung und Verkünstelung immer wieder zu diesen einzigen Urquellen sich zurückwenden so wie die größten Dichter unsrer Literatur daran sich heraufgebildet und ihre Bewunderung dankbar ausgesprochen haben. — Schön und gut können jetzt Viele erzählen und schreiben; naiv und einfältig aber nur Wenige, nur ein Genie. Am größten aber ist immer der reine Genius der Natur, den wir besonders in diesen Volkserzählungen erblicken. — Diese Bemerkungen gelten jedoch nur von der Grundschrift des Pentateuchs und namentlich von dem 1 Buch Mose's, das hier eigentlich allein in Betracht gezogen werden kann. Es vertritt bei den Hebräern das nationale Epos, und hat auch dieß mit dem echten Volksepos aller Völker gemein, daß die Person des Zusammenstellers unbekannt ist.

Der Zweck dieses Sagenbuchs, das die Einleitung zum ganzen Pentateuche bildet, ist ganz deutlich die Verherrlichung des auserwählten Volkes Gottes. Es will zeigen, wie das israelitische Volk von Anfang an unter der besonderen Leitung seines Gottes zu hohen Dingen bestimmt war, wie es von allen Völkern der Welt ausgeschieden worden und wie bereits seine Stammväter, Abraham, Isaak und Jakob, den Grund zu seiner Größe und zu seinem Glücke legten. Dieß nationale Hochgefühl, das sich froh der Vortrefflichkeit des Ganzen, dem der Einzelne als Glied angehört, bewußt ist, muß von leerer Eitelkeit und Selbstsucht wohl unterschieden werden. Kein Stolz ist berechtigter, edler und zugleich demütiger, als jener. — Im Einzelnen ist der Inhalt in

fünf verschiedene Epochen vertheilt worden, wie ich in der Kürze hier noch zeigen will.

Erste Epoche. Kap. 1—4. a. Die Schöpfungsgeschichte, K. 1—2, in einer doppelten Erzählung, von denen die erstere stark an die persische Vorstellung erinnert, aber doch im hebräischen Volke eine echt nationale Auffaßung erhalten hat. Es schließt sich daran die (später eingeschaltete) tiefsinnige Darstellung des Sündenfalls, auf die wir weiter unten zurückkommen, und die Vertreibung der Ureltern aus dem Paradiese. — b. Sodann wird erzählt, welche Geschlechter von der Hauptgenealogie sich absondern. Dieß sind besonders die ostasiatischen Völker, als deren Stammvater Kain aufgefaßt wird. In ihm und seinem Bruder Abel wird zugleich der Gegensatz der Kultur und des Naturlebens dargestellt, der Gegensatz der friedlichen Ackerbauer und der wilden, unsteten Nomaden. Die Erzählung ist hier sehr dürftig und scheint auf uralten Liedern zu beruhen, von denen sich Reste erhalten haben. Kain flieht nach Oberasien, wo wir die älteste Kultur antreffen. Seinen Nachkommen wird die Erfindung der Musik und der Waffen zugeschrieben. Der Name Kain selbst bedeutet Lanze; er ist ein Kriegsmann, der das erste Menschenblut vergießt.

Zweite Epoche. Kap. 5—9. a. Die fortlaufende Genealogie von Adam bis Noah. K. 5. Diese hat im Allgemeinen den Zweck, auf Abraham und das hebräische Volk hinüberzuleiten. Von Adam bis Noah, bis zur „Sintflut" werden 10 Geschlechter genannt, und ebenso viele von Noah bis Abraham. Es sind runde, allgemeine und sagenhafte Angaben, die mit den Sagen anderer Völker in sehr merkwürdiger Weise übereinstimmen. Ebenso haben nämlich die Chaldäer nach Berosus[1]) zehn Herrscher bis zur großen Flut, die Ägypter zehn Heroen, die Inder zehn Urväter vor der Flut[2]) und selbst die Sinesen ihre zehn Ki. Zufällig kann diese Übereinstimmung nicht sein. Ursprünglich aber haben diese Urväter gewiß keine astronomische Bedeutung gehabt, wie man oft annimmt, sondern stellen Entwicklungsperioden der Völker dar.

b. Die Geschichte Noahs und der großen Flut. K. 6—9. In dieser Erzählung besitzen wir eine uralte Sage, welche die Hebräer aus ihrer Heimat, aus Mesopotamien mitgebracht haben, ohne sie ihrem späteren Vaterlande anzubequemen. — Ähnliche Sagen von einer allgemeinen Überschwemmung, die den Menschen verderblich geworden, ziehen sich fast über die ganze Erde. Wir finden sie bei den Indern in einer

---

1) Bei Syncellus p. 30. 39. 2) Vgl. Manu 1, 35.

Episode des Mahâ-Bhârata. Die Ähnlichkeiten beider Darstellungen sind nicht groß genug, um einen semitischen Ursprung der indischen Sage annehmen zu dürfen. Am meisten gleicht der biblischen Erzählung die chaldäische Flutsage bei Syncellus[1]). Die ägyptische findet sich bei Plato im Timäus.

Historisch betrachtet kann eine solche Überschwemmung zu gleicher Zeit nicht allgemein gewesen sein, und noch weniger sind wir berechtigt, sie mit der Sündhaftigkeit der Menschen in Verbindung zu bringen. — Der Ursprung dieser Sagen, die überall verwandte Grundlagen zeigen, scheint nicht sowohl in großen Erdrevolutionen zu liegen, als vielmehr, wie man längst bemerkt hat, in dem jährlichen Austreten gewißer Stromgebiete, indem der Entwicklungsgang der Natur auf größere Perioden übertragen ist. Zur Bestätigung dieser Ansicht dient besonders dieß, daß wir die Flutsage nur bei solchen Völkern bestimmter ausgebildet finden, die an großen, oft austretenden Strömen wohnen, wie die Inder, Babylonier und Ägypter; nicht aber bei den Persern und Phönikern, auch nicht bei Homer und Hesiod. Vielmehr haben erst die späteren Griechen die Sage aufgenommen und lokalisirt.

Die Heimat der hebräischen Sage ist deutlich das Flußgebiet des Eufrat und Tigris. In Armenien, auf dem Ararat landet die Arche. Wie der Nil, so treten beide Ströme jährlich aus und verwandeln Mesopotamien, besonders im Frühling, in welchem auch die Sintflut begonnen haben soll, in einen unübersehbaren See. Die ganze Sage ist sichtbar nur eine gesteigerte Kopie dieses Prozesses. „Die Natur erstirbt und verschlechtert sich; die Ströme treten zerstörend und befruchtend über ihre Ufer, und der Kreislauf beginnt von neuem. Ebenso schreitet die Welt fort, entartet, wird zerstört durch eine allgemeine Überschwemmung, und eine neue Periode des Wachsens und Werdens beginnt nach dieser Katastrophe."[2]) In der hebräischen Auffaßung ist aber diese Naturseite gänzlich zurückgetreten und unklar geworden. Es dreht sich hier Alles um den Lohn der Tugendhaften so wie um die Bestrafung des gewaltthätigen Gigantengeschlechtes. Dabei sind freilich noch einzelne mythische Züge geblieben. So ist z. B. die Taube mit dem Ölzweige offenbar die Taube der Astarte und Bild der Fruchtbarkeit, die aus dem Waßer entsteht. Das Ganze aber ist ein einfach erhabenes, poetisches Gemälde,

1) Chronogr. p. 30.
2) Vgl. Tuch, Kommentar über die Genesis. 1838. S. 150.

das nur dann seine Schönheit verliert, wenn man es streng prosaisch und geschichtlich zu deuten sucht. —

Dritte Epoche. Vom Tode Noahs bis zum Tode Abrahams. K. 10—25, 11. Hier laßen sich drei Abschnitte unterscheiden. a. Angabe aller Völker, welche von der Hauptgenealogie nach der Sintflut sich trennen und später nicht wieder erwähnt werden. Kap. 10. Dieß ist die berühmte Völkertafel, in welcher die ethnographische Ansicht der Hebräer von der alten Welt, so weit sie ihnen zur Zeit Salomo's bekannt war, enthalten ist. Zu Grunde liegen wohl hauptsächlich phönikische Quellen, mündliche oder auch schriftliche. Daran schließt sich ein späterer Zusatz Kap. 11, 1—9 über die babylonische Sprachverwirrung. — b. Die Hauptgenealogie von Noahs drittem Sohne Sem bis auf Terach, dem Vater Abrahams, Kap. 11, 10—26. So ist der Übergang zur Geschichte der Patriarchen angebahnt; denn von Sem stammt Eber, der Vorvater Abrahams.

Auf diese Art wird die genealogische Kette auf einen immer engeren Kreis herabgeführt, wo zuletzt nur noch die den Hebräern verwandten Völker auszuscheiden übrig bleiben. Deshalb werden, um dieß gleich hier hinzuzufügen, drei Stammväter aufgestellt, Abraham, Isaak und Jakob, welche durch die Verwandtschaft der Hebräer mit den Nachbarvölkern bedingt sind. So hiengen die Hebräer mit den durch ihre Weisheit berühmten Edomitern nahe zusammen, weshalb diese durch Esau von Isaak abgeleitet werden. Sein Bruder Jakob oder Israel ist der Stammvater des israelitischen Volkes. Entfernter standen dagegen schon die Araber im Süden und die Aramäer nordöstlich von Palästina; wenigstens hatten die damaligen Israeliten ihrer ganzen Richtung nach von diesen Stämmen, besonders von den aramäischen, sich weit entfernt. Deshalb werden sie durch Ismael und durch die Söhne der Ketura von Abraham hergeleitet.

Geistig und äußerlich wird das Leben der nomadischen Araber in Ismael vorgebildet. Er ist der freie Sohn der Wüste, der die Wildnis über Alles liebt; hat aber wie Esau, der Stammvater der Edomiter, eine bloß ideale Bedeutung. — Die beiden Hauptcharaktere sind Abraham und sein Enkel Jakob. Der erstere ist der allgemeine, der letztere der besondere Stammvater, weshalb auch sowohl die höhere wie die niedere Seite des hebräischen Nationalcharakters in ihm dargestellt ist. Danach hat er auch zwei Namen. Als Jakob ist er der Schlaue, Hinterlistige, Trugvolle, ein hebräischer Odysseus, das rechte Urbild eines verschlagenen Beduinen: als Israel aber der Mann, der um das Höchste

ringt und leidet. Sein Vater Isaak d. i. der Lächelnde, erscheint als Repräsentant des gewöhnlichen Lebens, ein braver und zufriedener Mann, der ohne eigne Selbständigkeit voll kindlichen Sinnes am Überlieferten festhält.

Außerdem ist in Abraham und Jakob ein geographischer Unterschied wohl zu beachten. Die ernsten Sagen von Abraham haften besonders an südlichen Orten und Gegenden in Juda und werden diesem Stamme ganz vorzüglich angehören, während der vielgewandte, mehr weltlich gesinnte Jakob oder Israel dem nördlichen Palästina angehört und das dortige Leben repräsentirt so wie er ja auch später dem Nordreiche den Namen gab. Vgl. Hosea 12, 4—5. Am ausführlichsten ist die Sage über Abraham, Kap. 11, 27 bis Kap. 25, 11. Alles was er thut, hat theokratisch-prophetische Bedeutung und wird im Lichte einer späteren Zeit aufgefaßt. So z. B. die Verheißung des Landes Kanaan und die politische Größe seiner Nachkommen; ferner die Weißagung, daß Könige aus ihm hervorgehen sollten u. dergl. Im Allgemeinen ist er ein vollendetes Musterbild alles dessen, was die hebräische Nation in sittlicher Hinsicht zu erreichen strebte oder was sie als ihre Lebensaufgabe betrachtete, das Ideal religiöser Treue und unerschütterlicher Hingebung an Gott. Um den Dienst des einigen Gottes treu zu bewahren, verläßt er, nach der Darstellung des jüngsten Verfaßers, Jos. 24, 2, seine götzendienerischen Verwandten in Mesopotamien, in Chaldäa, und wandert nach Kanaan, nomadisirt hier im Süden, besonders in der Gegend von Hebron und begibt sich bei einer Hungersnot auf eine Zeitlang nach Ägypten. Es ist dieß ein Vorspiel der späteren allgemeinen Einwanderung der Hebräer. Durch ihn wird die Beschneidung als religiöses Bundeszeichen eingeführt. Sodann werden schöne dichterische Züge seines innigen Verhältnisses zu Gott erzählt, wie nämlich Gott selbst mit ihm verkehrt, sein Haus besucht und bei ihm speist. Indes hat sein Glaube auch schwere Prüfungen zu bestehen. Seine Ehe mit der schönen Sara ist kinderlos und sie beide sind schon betagt. Zwar führt Sara ihm die ägyptische Sklavin Hagar zu; allein so wie diese von Abraham sich schwanger fühlt, erhebt sie sich gegen ihre Gebieterin und stört den Hausfrieden. Sie muß fliehn, kommt wieder, gebiert in Abrahams Hause den Ismael. Da endlich erhält auch Sara den langverheißenen Sohn, den Isaak. Allein wie die zwei Frauen neben einander sich nicht vertragen können, so auch die Kinder nicht. Gegen sein Herz muß Abraham den Ismael nebst seiner Mutter verstoßen. Jetzt aber hat er noch die schwerste Probe zu bestehen. Er glaubt in sich eine göttliche Stimme

zu vernehmen, die ihm gebietet, den geliebten, einzigen Sohn Isaak Gott zu opfern, und sofort ist er bereit dazu. Diese That wollte er vollbringen auf einem Berge im Lande Moria d. i. auf dem Tempelberge bei Jerusalem. Einen würdigern Platz wußte die Sage nicht aufzustellen, woraus von selbst folgt, daß wir es hier nicht mit strenger, äußerer Geschichte zu thun haben. Zugleich ist der Zweck dieser letzten Darstellung der, einmal, die unbedingte Gottergebenheit Abrahams zu zeigen, und sodann das Menschenopfer zu verbieten und ein stellvertretendes Opfer einzuführen. Hierdurch erinnert die Erzählung an den griechischen Mythus von der Iphigenia. — Abrahams weiteres Leben verläuft in Frieden. Er ist bewährt erfunden. Sara's Tod veranlaßt ihn, in der Nähe von Hebron ein Grundstück zu einem Erbbegräbnis käuflich zu erwerben und damit gewißermaßen vorbildlich vom Lande Kanaan Besitz zu nehmen. Durch Ketura, die er jetzt nahm und die ihm noch sechs Söhne gebar, wird er abermals Stammvater verschiedener arabischer Völkerschaften.

Vierte Epoche. Vom Tode Abrahams bis auf Isaak. K. 25, 12 bis Kap. 35. Zuerst werden wieder die sich absondernden Familien genannt, namentlich Ismael und seine Nachkommenschaft, Kap. 25, 12—18. Dann kommt die Erzählung auf Isaak, den Sohn der Verheißung, den spätgeborenen, und auf sein Haus. Er ist ein bloßes Mittelglied, das nur den Zweck hat, die Gattung fortzupflanzen; denn die Sage weiß über ihn nicht viel mehr als dieß: er lebte, nahm ein Weib und starb. K. 26—27. Weit lebensvoller und individueller erscheint schon seine Frau Rebekka. Sehr ansprechend ist namentlich die idyllische Schilderung, wie Abraham einen treuen Diener nach Mesopotamien sendet und bei den dortigen Verwandten für seinen Sohn um sie werben läßt. Kap. 24. (dieß Stück rührt vom Ergänzer her.) — Alles Folgende dreht sich fast nur um die Schicksale von Isaaks Zwillingssöhnen, um Esau, den Liebling des Vaters und um Jakob, den die Mutter vorzieht. Beide stellen einen Zwiespalt im Schooße der Familie dar wie Isaak und Ismael.

Der Charakter Esau's ist der der Edomiter. Er ist ein etwas rauher, zuweilen heftiger und leichtsinniger, aber ein offener, treuherziger, argloser Naturmensch, den die Sage in der That weit edler und liebenswürdiger als seinen Bruder Jakob schildert, obwohl nach dem allgemeinen Urtheil der hebräischen Sage sein Charakter als

ein verwerflicher angesehen werden soll[1]). Allein Esaus Thaten bestätigen dieß Urtheil nicht, so daß die Sage wider Willen ihm Gerechtigkeit widerfahren laßen muß. — Jakob, als specieller und unmittelbarer Repräsentant des hebräischen Volkes, besonders des nördlichen, vereinigt die guten und schlechten Seiten der Nation in sich. Von Haus aus ist er ein verzogenes Muttersöhnchen, voll Hinterlist und Selbstsucht, die immer nur den eignen Vortheil erwägt; außerdem feig und mißtrauisch. Wie er seinen Bruder, mit dem er schon im Mutterleibe Händel anfängt, um das Erstgeburtsrecht und um den väterlichen Segen geprellt hat, flieht er aus Furcht vor der Rache nach Mesopotamien; dient bei seinem Verwandten Laban sieben Jahr um Rahel, erhält dann aber die nicht geliebte ältere Schwester, Lea. So wird sein Betrug ihm vergolten. Zwar gibt ihm Laban alsbald auch die Rahel; allein Jakob muß noch sieben weitere Jahre um sie dienen. Nun aber entsteht ein neuer Kummer: die ungeliebte Gattin ist fruchtbar, die geliebte nicht. Diese sucht zwar durch eine Sklavin, die sie dem Erzvater zulegt, Mutter zu werden; allein die Schwester sieht das nicht gern und führt dem Jakob ebenfalls eine Magd zu, die wie die andere alsbald Kinder bekommt; nur Rahel wird noch immer nicht gesegnet.

Es ist ein stehender Zug der hebräischen Sage, daß bedeutende und wichtige Männer meist von Müttern geboren werden, die lange Zeit unfruchtbar gewesen; so Isaak, Jakob und Esau; ferner Simson und Samuel. Ebenso bekommt auch Rahel erst spät den langersehnten Josef, der des Vaters Liebling wird. — Wie die 14 Dienstjahre um sind, will Laban den Jakob nicht gern mißen; sie beschließen, sich in den Gewinn der Heerden zu theilen, wobei aber Jakob durch List und Kunst im Vortheil bleibt, und endlich, als sein Schwiegervater den Betrug merkt, mit seinen Heerden entflieht, nach Kanaan zurückkehrt, mit Esau sich aussöhnt und in der Gegend von Sichem nomadisirt. Bei der Geburt Benjamins, seines zwölften Sohnes, stirbt Rahel. So dreht sich fast Alles im Leben der Patriarchen um Familiengeschichten und Familienverwickelungen.

Wie Jakob so hat auch Esau zwölf Söhne, die benannt sind nach den zwölf Stämmen des edomitischen Volkes. Dieß war früher als das israelitische mächtig und gebildet, hatte Könige und ein geordnetes Staatswesen. (Vgl. 1 Mos. 36, 31). Deshalb erscheint auch Esau oder

1) Vgl. Maleachi, 1, 2 f. Hebr. 12, 16; doch werden auch Jakobs Schattenseiten getadelt: Hosea 12, 4. Jes. 43, 27: „Dein erster Vater sündigte schon."

Edom als Erstgeborner, worin ein deutliches Zugeständnis seiner älteren Bildung und Größe liegt. Allmählig aber sank es, und das von Natur schwächere Israel hob sich dagegen und zwar nicht selten auf Unkosten seines Zwillingsbruders, bis Edom endlich von David völlig unterworfen wurde. Das natürliche Verhältnis beider Völker hatte sich also umgekehrt. Dieß stellt die Sage nun so dar, als ob Jakob auf listige Weise (durch ein Linsengericht) seinen Bruder um das Erstgeburtsrecht brachte und ihn endlich gar unter Mitwirkung der Mutter um den väterlichen Segen betrog. Weil aber sein Sieg kein ehrlicher und schuldloser war, so muß er viel leiden, namentlich durch seine Kinder und Frauen, bis er endlich das erreicht, wozu er von Gott berufen war. Erst spät erhält er auch den Namen Israel[1]).

Fünfte Epoche. Vom Tode Isaaks bis zum Tode Jakobs und Josefs. Kap. 36—50. Zunächst werden noch einmal die Völker genannt, die sich trennen, bis endlich das Haus Jakobs oder Israels ausgeschieden und auserwählt inmitten aller Völker dasteht. Die 12 Söhne Jakobs stellen die 12 Stämme Israels dar. Indes treten für den Stamm Levi später zwei Enkel, die Söhne Josefs, Manasse und Efraim, in die Reihe. Die Sage geht natürlich nicht von zwölf einzelnen Personen aus; vielmehr die alte heilige Stammeintheilung, die wir namentlich bei den Semiten finden und die mit der Theilung des Jahrs in 12 Monate wohl zusammenhängt, diese ist hier personificirt worden. Ebenso werden dem Esau und Ismael 12 Söhne beigelegt, d. h. das Volk, welches sie repräsentiren, theilt sich in 12 Stämme.

Mit sichtbarer Vorliebe und hohem Selbstgefühl ist die Geschichte Josefs behandelt worden. Sie gehört in dichterischer Hinsicht unstreitig zu den anziehendsten Erzählungen des alten Testamentes wie des Alterthums überhaupt und ist von ergreifender, unvergänglicher Schönheit. Zugleich beurkundet diese Erzählung, die ganz in einem Geist und Guße abgefaßt ist[2]), eine ungewöhnliche Kompositionsgabe, so daß zu einem Epos nichts fehlt, als die poetische Kunstform. Die sittliche Idee, von der das Ganze durchdrungen ist und die am Schluße (50, 20, vgl. K. 45, 8) aus diesem lebensvollen Gemälde voll tiefer psychologischer Wahrheit wie von selbst hervorbricht, ist die: wie Gott die Seinigen leitet, indem er das, was die Menschen ihnen Übles anthun wollen, zum Guten wendet.

1) Vgl. Ewald, Geschichte Israels I. S. 350. 388 ff.

2) Nur Kap. 38 und K. 39, 1—5 und V. 21—23 sind Zusätze des Ergänzers.

Mit großer Kunst, und doch so natürlich und einfach, wird dargestellt, wie Josef, der Liebling des Vaters, durch Zwischenträgerei und durch hochfliegende Träume, in denen sich ihm selbst unbewußt seine künftige Größe ankündigt, den Neid und Haß seiner Brüder erregt. So träumt der Jüngling einst, wie die Garben seiner Brüder auf dem Felde sich vor denen, die er gebunden und aufgerichtet hatte, beugen. Ein andermal sieht er gar im Traume, wie Sonne und Mond und elf Sterne (d. i. Vater und Mutter und seine elf Brüder) sich vor ihm verneigen. — Als Jakob einst ihn aussendet, um seine Brüder auszukundschaften, wollen sie ihn umbringen, verkaufen ihn aber dann an arabische Kaufleute, die ihn nach Ägypten führen. Hier kauft ihn Potiphar, der Oberste der Trabanten, und setzt ihn bald über sein ganzes Hauswesen. Da stellt ihm die Frau seines Herrn nach und sucht ihn zu verführen. Josefs Treue und Keuschheit bringt ihn ins Gefängnis. Doch weiß er den Aufseher der Gefangenen für sich zu gewinnen und legt zwei königlichen Gefangenen ihre Träume aus, die eintreffen; denn der Geist Gottes ruhte auf ihm. Dem Mundschenken weißagt er Rückkehr an seine frühere Stelle; dem Bäcker aber, der geträumt, daß er Backwerk in einem Korbe auf dem Kopfe getragen und daß Vögel es ihm weggefreßen, dem deutet er dieß so: daß er gehenkt werden und die Vögel sein Fleisch freßen würden.

Als der König von Ägypten nach Jahren einmal einen Traum hatte, den ihm Niemand deuten konnte, erinnert sich der Mundschenk Josefs, worauf der König ihn aus dem Kerker kommen läßt. Die sieben fetten und die sieben magern Kühe, welche letztere die erstern verschlangen, so wie die sieben schönen vollen Ähren auf einem Halme, welche von sieben mageren Ähren verschlungen wurden, deutet Josef von sieben fruchtbaren und sieben unfruchtbaren Jahren, und gibt dabei dem König so weise Ratschläge, daß dieser ihn zum ersten Beamten seines Reiches erhebt. Während der fruchtbaren Jahre kauft Josef nun alles überflüßige Korn auf und legt große Vorräte an, die er in den Hungerjahren wieder verkauft, dadurch dem Könige unermeßliche Reichthümer gewinnt und ihn endlich gar zum Grundeigenthümer des ganzen Landes macht. —

Die allgemeine Hungersnot veranlaßt auch den alten Jakob, seine Söhne nach Ägypten zu schicken und dorther Korn holen zu laßen. Sie kommen weder als Eroberer, noch als arme Flüchtlinge, sondern friedlich und mit ihrem guten Gelde. Die weitere Entwicklung, wie Josef sich nur allmählig zu erkennen gibt, ist ergreifend schön gehalten. Seine überlegene Weisheit und die ethische Gerechtigkeit der Geschichte verlangt

es, daß er nicht sofort vom Zuge seines Herzens sich hinreißen läßt. Er prüft vielmehr erst die Brüder, wobei sie zur Sühne ihres früheren Verbrechens alle Qualen selbst durchleben und durchempfinden müßen, die Josef einst durch ihre Schuld erlitten hatte. In diesen Nöten und Ängsten werden sie geläutert und zeigen, daß sie ihr früheres Verbrechen tief bereut haben. Ein feiner Zug ist dabei die Rede Juda's, der Leben und Freiheit für Benjamin aufszuopfern bereit ist. 1 Mos. 44. — Geehrt und geachtet zieht endlich die ganze Familie Jakobs nach Ägypten und bekommt hier freiwillig vom Könige ein schönes Stück Land zur Wohnung und zum Unterhalt für die Heerden angewiesen.

Die geschichtliche Grundlage dieser epischen Erzählung ist S. 26 f. näher angegeben. Es ist die Hauptsage des Stammes Efraim und unstreitig auch in diesem Stamme, wie die Geschichte Jakobs, wesentlich erhalten und ausgebildet worden. Die letzte Gestaltung erhielt sie, wie gesagt, zur Zeit Salomo's, und man kann nicht läugnen, daß die Regentenweisheit dieses Königs sich überall in der Geschichte Josefs abspiegelt. Denn genau genommen, so ist eigentlich die höhere Weisheit, die auf dem Grunde der Gottesfurcht ruht, und die zugleich als echt praktische Weltweisheit sich offenbart, die Seele und das herrschende Element im Leben Josefs. Er ist kein kriegerischer Held, so wenig als Salomo. Die poetischen Träume, die Josef auslegt, entsprechen den Rätseln, die Salomo so gut zu lösen verstand. Wie Josef, legte auch Salomo Magazine an (1 Kön. 9, 19); beide verstehen sich gut auf den Erwerb; wie Josef eine ägyptische Priestertochter zur Gemahlin bekam, so hatte auch Salomo eine ägyptische Prinzessin, die ihm eine kleine Gebietserweiterung zuführte. (1 Kön. 9, 16 f.) Selbst der damalige lebhafte Handel mit Ägypten hatte in der ältesten Zeit schon sein Vorspiel und zeigt beide Nationen im friedlichsten und freundlichsten Verkehr. Kurz, wir sehen hier überall, wie die Gegenwart des Verfaßers auf die Gestaltung dieser Sagen eingewirkt und dieselben gewißermaßen wiedergeboren hat. —

Dabei ist hier zum Schluß nur noch ein Punkt von allgemeinerer Bedeutung zu erwähnen. Wir haben gesehn, wie der Verfaßer der Grundschrift die Entstehung der hebräischen Nation und ihre strenge Absonderung von allen andern Völkern als von Gott bestimmt nachweisen will. „Ich habe euch ausgeschieden aus allen Völkern, um mein zu sein." 3 Mos. 20, 26. Israel ist das auserwählte Volk Gottes, dem das Land Kanaan in der Ausdehnung, wie David die Gränzen desselben erweiterte, als Besitzthum verheißen wird. Hier soll es, ausgeschieden und unvermischt mit andern Völkern, zu Glück und Frieden gelangen.

Diesem nationalen Partikularismus, der ein Grundzug der hebräischen Weltanschauung ist und der erst im Christenthum völlig überwunden wurde, dem widerspricht es, daß schon den Patriarchen universelle Religionsideen zugeschrieben werden, indem man erklärt, daß von Abraham wie von Jakob aus ein Segen über alle Völker der Erde sich verbreiten solle. Ewald in seiner Geschichte Israels I. S. 135 schreibt zwar diese universellen Ahnungen nicht dem Verfaßer der Grundschrift, sondern erst seinem „vierten Erzähler“ zu, der in der Mitte des 8. Jahrhunderts gelebt haben soll; allein entschieden irrig.

Zur Widerlegung dieser allgemein herrschenden Ansicht ist eine kurze philologische Bemerkung hier nötig. Wörterbücher und Kommentare faßen den Plural Gojim (גּוֹיִם) als heidnische, nichtjüdische Völker; allein gegen den klarsten Sprachgebrauch des alten Testamentes. Zunächst steht der Singular ganz gewöhnlich von Israel z. B. 1 Mos. 12, 2. 17, 20. 35, 11. 46, 3. Jesaja 1, 4. 9, 2. Jos. 3, 17. Richt. 2, 20. Zach. 2, 9 u. s. w. Wie עַם Volk, so kann auch גּוֹי die Leute eines einzelnen Stammes bezeichnen. Ebenso steht sogar der Plural Gojim. Es heißt z. B. 1 Mos. 48, 19 von Efraim: sein Same soll werden מְלֹא הַגּוֹיִם eine Fülle von Leuten, was natürlich Israeliten sind. Ebenso bezeichnet גְּלִיל הַגּוֹיִם Jes. 8, 23 nichts weniger als einen Kreis von Heiden, sondern einen israelitischen Distrikt im Stamme Naftali, der zwar eine etwas gemischte Bevölkerung hatte, ursprünglich aber offenbar wegen seiner Volksmenge als ein „Kreis von Leuten“ bezeichnet wurde. Richt. 5, 18 heißt Sebulon: עַם ein Volk oder Stamm, und V. 14 steht עֲמָמִים von den „Leuten“ oder Angehörigen Benjamins. Häufiger steht der Plural von allen 12 Stämmen. So spricht Gott zur Rebekka, als sie mit Esau und Jakob schwanger ist, es seien zwei Völker, גּוֹיִם, in ihrem Leibe, 1 Mos. 25, 23. Dem Jakob wird verheißen: es solle ein גּוֹי und eine קְהַל גּוֹיִם eine Versammlung von Völkerschaften, von Stämmen aus ihm hervorgehen, 1 Mos. 35, 11. Ebenso soll Abraham zum Vater volkreicher Stämme (גּוֹיִם) werden. 1 Mos. 17, 3—6, 16. An zahlreichen andern Stellen steht גּוֹיִם ebenso deutlich von den Israeliten und zwar ganz gleichbedeutend mit עַמִּים und לְאֻמִּים, 1 Mos. 25, 23. 27, 29. 28, 3. 48, 4. 49, 10. 5 Mos. 32, 43. 33, 3. Jes. 2, 2—4. 3, 13. 11, 10, 12.[1]) Amos 6, 1 nennt

1) Vgl. meine Erklärung des Propheten Jesaja. 1850. Wenn Knobel zu Jes. 2, 2—4 bemerkt: die Bezeichnung עַמִּים רַבִּים widerlege meine Ansicht schon, so scheint er nicht zu bedenken, daß רַבִּים nicht viele einzelne, verschiedene, sondern

Israel: „das erste der Völker", (גּוֹיִם.) Sehr oft sind die Gojim ganz allgemein „Leute" (wie λαοι im Griechischen) und zwar israelitische, z. B. Ps. 9, 16, 18, 20, 21. Ps. 10, 16. 18, 50. 22, 28 f.) Erst im Neuhebräischen sind Gojim Nicht-Israeliten; aber noch im Talmud, wie mir der Hr. Dr. Pinner versicherte, steht es auch von Israeliten. — Alle die Stellen im 1. Buch Moses, die man auf „alle Völker der Erde" ausdehnt, sind bescheidener und naturgemäßer auf „alle Stämme oder Volksgeschlechter des Landes" zu beschränken und speciell auf die Israeliten zu beziehen. So 1 Mos. 12, 3, wo es von Abraham heißt: „Mit dir werden sich segnen alle Geschlechter des Landes," nämlich des verheißenen Landes, in welchem Abrahams Nachkommen glücklich werden sollen. Ebenso 1 Mos. 18, 18: „Abraham wird zu einem großen und zahlreichen Volke werden und segnen werden sich mit ihm alle Volksstämme des Landes." Hier ist klar, daß nur die Glieder eben des Volkes, das aus Abraham hervorgehen soll, gemeint sein können. Kap. 22, 23: „Es werden sich segnen mit deinem Samen alle Stämme des Landes, darum, weil du gehört hast auf meine Stimme." 1 Mos 26, 4: „Ich mehre deinen Samen wie die Sterne des Himmels und gebe deinem Samen alle diese Landesgebiete, so daß sich segnen werden mit deinem Samen alle Volksstämme des Landes." Vgl. 1 Mos. 28, 14. Abraham wie Jakob soll selbst ein Segen werden für seinen Samen, d. i. für das hebräische Volk, aber nicht für die Heidenwelt. Das Glück und dieser Segen, den die Patriarchen durch den Bund mit Gott begründet haben, wird sprichwörtlich werden, ebenso wie sonst auch das Unglück des Einzelnen oder ganzer Völker sprichwörtlich werden kann. — Wie jenes Sich-segnen mit Abraham, mit Jakob oder mit seinem Samen zu verstehen ist, zeigt 1 Mos. 48, 19, 20, wo den Stämmen Efraim und Manasse eine zahlreiche Volksmenge verheißen wird, indem Jakob sagt: „Mit dir wird Israel segnen und wird sagen: Gott mache dich wie Efraim und wie Manasse!" Ebenso wird man sagen können: Gott segne dich wie Abraham! u. s. w.

Diese Erörterung war hier um so nötiger, da man auch in späteren

---

innerlich zahlreiche, starke, volkreiche Stämme sind, wie מים רבים starke, gewaltige Waßer. Vgl. Jes. 8, 7. Der Singular עם רב „ein zahlreiches Volk" steht Josua 17, 17 vom Stamme Josef; der Plural kann daher ohne Anstand von allen Stämmen stehen. Daß diese Bedeutung Jes. 2, 2—4 nicht auf den ersten Blick erkannt wird, zeigt nur, wie sehr die Menschen Traditionswesen sind und ererbte Irrthümer nur schwer ablegen. Die ganze Rede Jesaja's K. 2—5 bezieht sich auf das jüdische Volk und enthält weiter kein Wort von einer vermeinten Heidenbekehrung.

Büchern des A. T. derartige universelle Religionsideen gefunden hat, die mit dem Zusammenhange der Stücke, so wie mit der echt hebräischen Denkweise unvereinbar sind. Nur einzelne Propheten erweitern hie und da den begränzten nationalen Standpunkt, wie Zach. 9, 7. Jes. 19. Die meisten Aussprüche aber, die man so deutet, beziehen sich ausschließlich auf die verschiedenen Volksstämme der Israeliten; so namentlich die im babylonischen Jesaja Kap. 40—66, worüber später das Nötige bemerkt werden wird.

Wir scheiden hiermit von der davidisch-salomonischen Zeit. — Wie jede Blüte in der Natur nur von kurzer Dauer ist, so ist auch die Blüte der Literatur eine schnellvergehende, und zwar besonders dann, wenn sie nicht durch das öffentliche Leben gehoben wird. Außer der nationalen Lyrik kam in jener glänzenden Periode die Gestaltung der Volkssage zu einer so reinen und schönen Blüte, wie sie überhaupt dem hebräischen Volksgeiste nur erreichbar war. Es ist seine epische Blütenzeit; denn er hat allerdings epische Dichtung, nur kein episches Gedicht, kein Volksepos. Zugleich aber sehen wir in der salomonischen Zeit die nationale Lyrik schon im Sinken begriffen, indem die alten Heldensagen meist in Prosa aufgelöst in das große Sagenbuch des Volkes aufgenommen werden.. Überhaupt kommt erst da die Prosa recht auf, wo die lebendige Poesie als die ursprünglichste Ausdrucksweise der Völker zu schwinden beginnt, so daß die Salomonische Zeit auch in dieser Hinsicht bereits den Übergang zur folgenden Periode andeutet.

C. Die Zeit nach Salomo.

Auf das rege literarische Leben während der langen Regierung Salomo's folgt nun eine Zeit der Erschlaffung und Unfruchtbarkeit, aus der uns auch nicht das kleinste Gedicht, noch irgend ein anderes literarisches Produkt überliefert worden ist. Diese Zeit dauert etwa 125 Jahre lang, von 975—850. Indes dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß die eigentliche Volksdichtung, die durch David so viel neuen Stoff und neue Anregung erhielt, auch neben den mehr wißenschaftlichen und gelehrten Bestrebungen der salomonischen Zeit sich im Stillen glücklich fortbildete und namentlich bei den phantasiereicheren, jugendlicheren Bewohnern des nördlichen Reichs eine gedeihliche Pflege fand. Indes sind diese Volkslieder noch weit weniger erhalten, als die frühern, weil theils

in der Literatur vom 9. Jahrh. an immer mehr ein ausschließlich religiöses und sittliches Element sich geltend machte, theils auch weil die Zeiten nach Salomo's Tode immer verwirrter wurden und durch die Trennung des Reichs, durch gegenseitige Bekriegung, durch innere Unruhen und durch harte Schläge von Außen alle volksthümliche Dichtung fast ersticken mußte.

Dennoch muß die rein weltliche Volkspoesie, die unverwüstlich ist wie die Natur, trotz aller Stürme fortgelebt haben; ja sie hat am Ende des 9. Jahrhunderts noch ihre schönste und vollendetste Frucht hervorgebracht und beschließt würdig den ersten Abschnitt der zweiten Hauptperiode. Diese Dichtung ist

das Hohelied.

1) Daß dieß Gedicht nicht von Salomo verfaßt sein könne, folgt aus dem richtig verstandenen Inhalte von selbst; denn der König erscheint als Versucher der Unschuld nicht eben im schönsten Lichte. Zudem rührt die Überschrift, welche das Lied dem Salomo zuschreibt, entschieden nicht vom Dichter her und spricht zugleich ein Urtheil über das Lied aus, indem es dasselbe als das Lied aller Lieder, d. i. als das schönste Lied bezeichnet. — Näher betrachtet kann es nicht einmal der Zeit Salomo's angehören, wie de Wette, Döpke u. A. wollen. Ein Zeitgenoß würde es nicht leicht gewagt haben, ein solches Lied auf seinen Landeskönig zu dichten. Ferner sind indische Produkte, die erst Salomo einführte, wie Narde, Aloe, Krokos, schon in die Volksvorstellung übergegangen und ganz eingebürgert, was einen schon längeren Gebrauch voraussetzt. Außerdem führt die gemütlich sehr entwickelte Lyrik auf etwas spätere Zeiten und Zustände.

Zu weit jedoch rücken es Gesenius, Umbreit u. A. aus sprachlichen Gründen in die nachexilische Periode herab. Damals war die allgemeine Volksstimmung theils zu gedrückt und dumpf, theils zu vorherrschend religiös, als daß ein so rein weltliches, nationales Lied, ein so lebensvoller, idyllischer Volksgesang hätte aufkommen können. Auch wäre die freie Auffaßung Salomo's, der noch nicht als Muster aller Weisheit in Israel erscheint, aus einer so späten Zeit nicht recht begreiflich. Die aramäischen Wortformen und namentlich das kurze Pronomen relativum, das sich hier wie im Deboraliede findet, erklären sich aus dem Volksdialekt, der immer, besonders im nördlichen Palästina, eine starke aramäische Färbung behalten hatte. Vgl. S. 21. Denn daß unser Lied in Nordpalästina zur Zeit des getheilten Reiches gedichtet sein müße, ist von gewichtigen Forschern längst anerkannt. Indes ist es sehr schwer,

einen bestimmten Zeitpunkt für die Abfaßung desselben anzugeben, da alle speciellen, geschichtlichen Beziehungen fehlen. Jedenfalls ist es vor dem Untergange des nördlichen Reichs gedichtet und gehört somit dem langen Zeitraume von 975 bis 722 an.

Ewald setzt es in die Zeit Omri's, um 920. Allein jene Zeit, in der das Volk in zwei sich bekämpfende Parteien getheilt war, konnte zur Schöpfung eines solchen Gedichtes nicht wohl geeignet sein; denn dieß setzt notwendig blühende und befriedigte Zustände des Volkslebens voraus. Aus diesem allgemeinen Grunde, aus der heitern und harmlosen Auffaßung des Lebens dürfen wir mit einiger Wahrscheinlichkeit den Schluß ziehen, daß es zur Zeit Jerobeams II. (reg 825—784) etwa um 820 bis 800 im nördlichen Reiche entstanden sein mag. Ich wüßte wenigstens in der ganzen Geschichte keinen paßenderen Zeitpunkt dafür anzugeben. Jerobeam II. erhob in Folge glücklicher Kriege das Land zu einem nie gesehenen Wohlstande, so daß auch die Dichtung wieder gedeihen konnte. Einer späteren Epoche kann es nicht wohl angehören; denn nach Jerobeam's Tode wurde es rasch anders. Es folgten Zeiten völliger Anarchie, blutige Dynastien-Wechsel und immer ernstere Konflikte mit den Assyrern, die endlich die Auflösung des Reiches zur Folge hatten.

Zu jener Zeit aber, um 800 vor Chr., wo in Juda unter der langen und glücklichen Regierung Usia's ein neues literarisches Leben sich entfaltete, wo Joel und Amos blühten, wo der Ergänzer des Pentateuchs lebte und seine idyllischen Schilderungen entwarf, da werden auch im nördlichen Reiche die poetischen Volksstimmen sich wieder lauter haben hören laßen. Die salomonische Zeit lag damals noch nicht allzufern und ist im Allgemeinen treu geschildert. Der König wird noch keineswegs idealisirt und hat etwas von der Weichheit und unbegränzten Hingebung der Minnesänger, nur mehr sinnliche Glut und fröhliche Eroberungslust, wie wir sie etwa bei den Troubadours finden. Dabei wird er aber mit einer gewißen Schadenfreude verhöhnt, weil er, der Vielverliebte, mit aller Macht und mit allem Glanze das Herz einer Jungfrau nicht zu gewinnen und ihre Treue nicht zu brechen vermochte. Vgl. K. 8, 7. Einem Dichter des nördlichen Reiches lag diese Auffaßung besonders nahe. Dieß führt uns weiter auf den Inhalt des Hohenliedes.

2) Seit Richard Simon und besonders durch Herders geistreiche Auslegung[1]) ist die Ansicht verbreitet worden, daß das Hohelied theils

---

1) Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus Morgenlande. 1778.

nur Fragmente, theils nur äußerlich und leicht zusammengereihte Liebeslieder ohne eigentlichen Plan, ohne eine das Ganze durchziehende Idee enthalte. Es scheint dieß auffallend, da die scheinbare Zusammenhangslosigkeit dieser Lieder nicht größer ist, als in vielen eigentlichen Volksliedern, deren Wesen gerade Herder zuerst so treffend erkannte und das Abgerißene und Sprunghafte derselben mit lebendigem Gefühl und dichterischer Phantasie sonst sehr wohl zu ergänzen verstand. Allein das rein exegetische Verständnis des Hohenliedes, wie es später durch Ammon, Umbreit, Ewald u. A. begründet wurde, war damals noch nicht weit genug erschloßen. Auch ist das Lied nicht ganz ohne Lücken, nicht ohne spätere Zusätze und irrige Wiederholungen uns überliefert worden, so daß die Nachweisung des ursprünglichen Zusammenhangs keineswegs so leicht war.

So abgerißen und vereinzelt nämlich Manches auf den ersten Blick auch erscheint, so schwebt über dem Ganzen doch eine höhere Einheit, ein planmäßiger Zusammenhang, eine fortschreitende Entwicklung ein und derselben Geschichte, die nach ihren Momenten besungen wird. Dabei finden wir überall dieselbe Eigenthümlichkeit in Sprache und Darstellung, denselben Bilderkreis, dieselbe Anschauungsweise und die durchgehende Beziehung auf ein und dasselbe Verhältnis. Es ist nirgends von der Liebe nur im Allgemeinen die Rede, sondern sie ist bei der Jungfrau stets mit der Sehnsucht nach Wiedervereinigung verbunden, wie sie am Schluß des Liedes auch wirklich zu Stande kommt.

Dabei erschwert es das Verständnis, ist aber echt lyrisch und volksthümlich, daß der Dichter nur allmählig den angenommenen historischen Hintergrund des Liedes hervortreten läßt, immer aber nur sprungweise die Handlung andeutet und manches der Phantasie des Hörers oder Lesers zu ergänzen übrig gelaßen hat. So entwickelt sich die kleine Handlung ganz unchronologisch und kann von der Einbildungskraft nur nach und nach zusammengesetzt werden. Es liegt hierin ein eigenthümlicher poetischer Reiz, den man zerstören würde, sobald man die Scenen und Bilder, in welche das Lied zerfällt, der Zeitfolge nach zusammenstellen wollte. Hier aber ist diese reine Prosa der Handlung, die zum Verständnis des Ganzen notwendig ist, genauer nachzuweisen.

Das Lied beginnt mit dem Sehnsuchtsrufe der Jungfrau Sulamit nach ihrem Geliebten, von dem sie also getrennt war. Diese Sehnsucht, welche der anwesende König Salomo nicht stillen kann, wird erst am Ende befriedigt; denn der Geliebte der Jungfrau ist ein Hirt, wie überall aufs Bestimmteste hervorgehoben wird, also nicht der König Sa-

lomo. — Im weitern Verlauf des Liedes treten sodann noch folgende geschichtliche Momente bestimmt hervor.

Außer der Mutter, die um die Liebe der Tochter weiß und sie billigt, werden nur noch ihre Brüder erwähnt. Diese zeigen sich für die Ehre und Unschuld der Schwester besorgt, (Kap. 8, 8—9) und vertreten, wie es scheint, die Stelle des nicht mehr lebenden Vaters. — Bei einem bestimmten Anlaß, den wir erst später erfahren, schickten sie die Brüder unwillig aus dem Hause, um die blühenden Weinberge zu hüten und die Füchse daraus zu vertreiben. Eines Morgens nämlich, als die Jungfrau noch schlief, meldete ihr der Geliebte, hinter ihrem Fenster stehend, die Ankunft des Frühlings und forderte sie auf zu einem Spaziergange ins Freie, K. 2, 8—14. Die wachsamen Brüder aber unterbrachen das Zwiegespräch der Liebenden so wie den gemeinsamen Spaziergang beider, indem sie der Schwester eine Arbeit anwiesen, durch welche sie von ihrem geliebten Hirten getrennt wurde. Diesen Sinn und Zusammenhang mit K. 1, 6 haben die noch nie richtig bezogenen Worte, welche Sulamits Brüder reden müßen, K. 2, 15:

Fanget uns doch
Die Füchse,
Die kleinen Füchse,
Die Weinberg-Verderber!
Denn unser Weinberg
Steht in Blüte.

Sulamit erkannte ganz richtig in diesem Auftrage, daß die Brüder ihr zürnten; denn sie sagt vorher 1, 6:

Die Söhne der Mutter mein
Mochten mir böse sein,
Setzten zur Hut mich ein
Über den Weinberg!

Sie gieng nun in den Weinberg, und das war der Anfang ihrer Trennung von dem Geliebten an jenem Frühlingsmorgen. (Vgl. Kap. 6, 1—3.) Allein sie tröstet sich mit dem Bewußtsein ihrer gegenseitigen treuen Liebe und wünscht, daß der Herzensfreund noch vor Anbruch des Abends wieder bei ihr sein möge. K. 2, 16—17.

Während Sulamit den Weinberg hütete, ließ sie sich zu einem weiteren Spaziergange ins Thal verleiten, um zu sehen, wie weit der Frühling schon vorgerückt sei. Vgl. K. 6, 11. Auf dieser Wanderung entfernte sie sich, in Gedanken vertieft und dem Zuge des Herzens sich hingebend, von ihren Landsleuten. K. 6, 12. Diese werden dann sofort

redend eingeführt und wünschen sie zurück, indem sie zugleich ein Lob über die Anmut ihrer Landsmännin aussprechen, K. 7, 1:

Komm wieder, komm wieder,
O Sulamit!
Komm wieder, komm wieder,
Daß wir dich sehen!

„Was seht ihr denn
An Sulamit?"
Den Reigen gleichsam
Der Engelchöre!

Wie anmutvoll
Sind deine Tritte
In den Sandalen,
Du Tochter eines Edlen!

Den Namen Sulamit führt die Jungfrau von dem Orte Sulem, identisch mit Sunem, woher auch die schöne Abisag war, die den alten David bediente. Der Ort lag nach Eusebius fünf römische Meilen südlich vom Tabor und ist noch jetzt in dem Dorfe Solam vorhanden. Die Heimat der Liebenden war also in der Nähe des Sees Genezaret und der Ebene Jisreel.

Nach der Vorstellung des Dichters begegnete Sulamit auf jenem Ausfluge ins Thal dem König Salomo mit seinem Reisegefolge. Die königlichen Frauen verwunderten sich über die imponirende Schönheit des Landmädchens und ihre Lobsprüche über dasselbe werden von Salomo wörtlich wiederholt, K. 6, 10:

„Wer läßt sich dort sehn
Wie Morgenrot?
So schön wie der Mond,
So rein wie die Sonne,
So furchtbar
Wie ein Festungsthurm?"

Den mächtigsten Eindruck aber machte sie auf Salomo selbst, so daß sie — wohl nicht freiwillig — im Chor der Hoffrauen mitfortgenommen und ins königliche Harem entführt wurde. Als Aufenthaltsort Salomo's wird K. 8, 11 Baal-Hamon genannt, ein Ort, der in der Nähe von Sulem oder Sunem im Stamme Jissakar gelegen haben muß. Hier ist die Scene der ganzen Geschichte, nicht aber in Jerusalem, wie man nach falschen Deutungen einiger Stellen höchst gezwungen annimmt. Der Dichter hat offenbar die Vorstellung, daß Salomo auf einer Lustreise in diese reizenden Gegenden, in die Nähe des Sees Genezaret und des Liba-

non zur Frühlingszeit hier anwesend war; daher auch K. 1, 5 auf Salomo's Zelte angespielt wird.

Der König sucht nun auf alle Weise die Liebe der Jungfrau zu gewinnen, durch freundliches Zureden wie durch Schmeichelei, durch glühende Schilderung seiner Leidenschaft so wie durch das Versprechen, sie zur ersten Königin erheben zu wollen. Ja, er läßt bereits Alles zur Vermählung zurüsten und wird selbst hochzeitlich geschmückt. Allein nichts, auch eine Königskrone nicht, ist im Stande, die Treue des Mädchens wankend zu machen. Sie lebt und webt nur im Andenken an ihren Lieben, vergegenwärtigt sich in der Trennung alle glücklichen Stunden und Scenen, die sie je mit ihm erlebt und trägt sie den Hoffrauen vor, sie beschwörend: sie doch zu keiner andern Liebe gegen ihre Neigung bewegen zu wollen.

Während Salomo ihre Schönheiten und Reize preist, weiß sie noch ganz anders zu singen und zu sagen, wie sie von ihrem Geliebten gefeiert worden und weist dadurch indirekt und fein, oft naiv und neckisch, alle Anträge des Königs zurück. Deshalb muß er sie endlich entlaßen. Wir sehen sie plötzlich wieder mit ihrem Hirten vereint, und so feiert sie trotz der Besorgnisse ihrer Brüder (K. 8, 8—10) und trotz der Versuchungen eines Königs und seiner Hofdamen (8, 11—12) den Triumph ihrer Unschuld und treuen Liebe. — Die Darstellung dieses Sieges der treuen, allen Versuchungen widerstehenden Liebe, wie sie nur dem freien Zuge des Herzens folgt und nicht durch äußere Mittel zu erwerben ist, — dieß, aber nicht die Schilderung einer Liebesscene überhaupt, ist das eigentliche Thema und der Grundgedanke des Dichters. Es erhellt dieß ganz deutlich aus den schönen Worten K. 8, 6—7:

Stark wie der Tod
Ist die Liebe,
Fest wie die Hölle
Hält heiße Minne.
Ihre Gluten
Sind Feuergluten,
Sind Flammen Gottes.
Gewaltige Waßer
Können nicht löschen
Die Liebesglut;
Nicht Ströme können
Hinweg sie fluten.
Wenn einer böte
All sein Vermögen
Um die Liebe:
Man würd' ihn verhöhnen."

Diese letzten Worte sind deutlich mit Beziehung auf die vorhergehende Geschichte gesprochen. Auch Salomo wollte durch äußeren Glanz, durch hohe Versprechungen u. s. w. die Liebe der Jungfrau gewinnen, (vgl. K. 1, 11. 6, 8—9.) allein sie wies ihn immer fein und neckisch und mit einem gewißen Hohn zurück; denn wahre Liebe ist nicht käuflich. So ist ihr Wesen überhaupt, wie es hier beschrieben wird, eine Flamme

Gottes, die, wo sie zündet, unauslöschlich ist gleich dem Blitze des Himmels nach dem Glauben der Völker.

Sehen wir nun, wie der Dichter diese Fäden einer Geschichte kunstvoll verwoben und zu einem schönen Ganzen vereinigt hat.

3) Das ganze Lied läßt sich ohne Zwang in sieben idyllische Bilder oder Abschnitte zerlegen. Dabei ist die angenommene Situation die, daß Sulamit sich unter den Haremsfrauen, in der unmittelbaren Nähe Salomo's befindet, am Schluß aber bei ihrem Hirten auf der Flur. Die ganze Scene spielt in der Heimat Sulamits, in Baal-Hamon, nicht in Jerusalem, wie dieß aus dem richtig verstandenen Schluße unzweifelhaft hervorgeht. Deshalb können sich z. B. auch die Hoffrauen erbieten, den Geliebten der Sulamit suchen zu wollen, was in Jerusalem — wenn man nicht zu überkünstlichen Hypothesen seine Zuflucht nehmen will — nicht möglich gewesen wäre. Vgl. K. 6, 1. — Die sieben idyllischen Bilder sind folgende:

Erstes Bild. K. 1—2, 7. Die Jungfrau sehnt sich im Harem Salomo's nach dem Kuß und der Vereinigung mit ihrem Geliebten, dessen Vortrefflichkeit sie kurz schildert:

O würde mir ein Kuß 2
Von den Küssen seines Mundes!
Denn süß ist deine Liebe
Mehr als Wein.
Es duften deine Salben 3
So köstlich,
Wie Balsam ergießt sich
Dein Name;
Darum lieben
Die Jungfrauen dich:
O zieh mich dir nach! 4
O laß uns laufen!

Sie erzählt sodann ganz geschichtlich, wie Salomo sie in sein Gemach geführt und zur Freude und Lust aufgefordert und sie versichert habe, daß man sie aufrichtig liebe. K. 1, 4. Nun fehlen aber schon dem Strophenbau nach sechs Verszeilen, welche Sulamits Rede an die Hoffrauen unstreitig näher begründeten. Im Allgemeinen fragten die Hoffrauen wohl, was sie denn da im Weinberge gemacht und fügten eine kleine Schmeichelei hinzu (wie K. 6, 10—11), auf welche sich Sulamits Rede als Antwort bezieht. Sie berichtet, daß die Brüder sie zürnend zur Hüterin des Weinbergs bestellt hätten. Unterdessen habe sie ihren eignen Wein-

berg, womit sie den Geliebten meint, nicht gehütet und seufzt dann in die Lüfte:

O sage mir, V. 7.
Du, den da liebet
Meine Seele:
Wo weidest du?
Wo weilest du
Zur Mittagszeit?
Damit ich nicht
Schier ganz hinschmachte,
[Dich suchend] bei den Heerden
Deiner Freunde.

Die Hoffrauen antworten hierauf; allein schon äußerlich fehlen hier abermals sechs Zeilen, die sich jedoch dem allgemeinen Sinne nach wohl noch ergänzen und herstellen laßen. Der Zusammenhang verlangt einen Vordersatz zu V. 8. Man erwartet, daß die Hoffrauen bestimmter darauf hinweisen, wie sie das Herz des Königs gewonnen habe und daß sie ihr dieß Glück ein wenig ausmalen und sie auffordern, diese Neigung zu erwiedern. Dann bekommt der Gegensatz V. 8 erst rechten Sinn:

Doch wenn du nicht klug bist, V. 8.
Du schönste der Frauen,
So geh nur hinaus,
Den Spuren der Schaafe nach,
Und weide deine Zicklein
Bei den Hütten der Hirten!

Nach dieser Rede der Hoffrauen wendet sich Salomo selbst mit einschmeichelnden Worten und mit Versprechung von Putzsachen an Sulamit. Sie aber antwortet:

Als der König noch weilte 12
Bei seiner Umgebung,
Gab meine Narde
Ihren Duft.

Diese duftende Narde, ein indisches Pflanzenarom, woran die Jungfrau sich erquickte, ist eben ihr Geliebter. Sie war in Gedanken mit ihm beschäftigt, (K. 1, 1—3) und diese süße Beschäftigung, das liebliche Duften ihrer Narde unterbricht die Erscheinung des Königs. Das liegt im Zusammenhang. Sie führt das Bild sogleich noch weiter aus:

Ein Balsamfläschlein 13
Ist mein Geliebter,

Das da ruht
An meinem Busen.
Eine Cyperblume 14
Ist mein Geliebter,
Die da wächst in den Gärten
Von Engedi.

Auf die fein abweisenden Worte Sulamits preist der König nun im Allgemeinen ihre Schönheit, besonders ihre sanften, unschuldigen Augen, V. 15:

Sieh, du bist schön, 15
O meine Freundin!
Sieh, du bist schön,
Hast Taubenaugen!

Sulamit.

Sieh, du bist schön, 16
Mein Geliebter, und lieblich;
Doch unser Lager
Das ist grün:
Die Balken unsrer Häuser 17
Das sind Cedern,
Und unsre Wände
Sind Cypressen.

Höchst anmutig wendet Sulamit das Lob des Königs von sich ab auf ihren Freund und sagt sogleich, auf daß man sie nicht misverstehe: ihr Geliebter sei schön, doch ihr beiderseitiges Lager sei **grün**, sei auf dem grünen Teppich der Natur, unter dem Laubdache, das Cedern und Cypressen gewähren, also nicht im Zelte Salomo's auf prächtigen Polstern und Divanen. Die Liebe des Königs ist damit deutlich genug abgewiesen. Die Jungfrau vergleicht sich selbst einer einfachen Feldblume und fühlt sich am wohlsten auf der freien Flur bei ihres Gleichen, K. 2, 1:

Eine Zeitlose bin ich 1
Auf Saron's Flur,
Eine Lilie
In den Thälern.

Dieß einfach ländliche Bild, welches Sulamit von sich gebraucht, steigert der König sehr artig zu einem schmeichelhaften Bilde des Lobes, indem er sagt:

Wie eine Lilie 2
Unter den Dornen,
So ist meine Freundin
Unter den Töchtern.

Jedoch in derselben Weise wie Kap. 1, 16 wendet Sulamit dieß Lob auf ihren entfernten Freund und schildert dann weiter ihre Sehnsucht, ihr inniges Liebesverlangen.

Sulamit.

3 Wie ein Apfelbaum
Unter den Waldesbäumen,
So ist mein Geliebter
Unter den Söhnen. —
In seinem Schatten
Möchte ich weilen!
Denn süß ist seine Frucht
Für meinen Mund.
4 Er führt mich hin
Zum Weinbehälter:
Als Fahne dient mir
Seine Liebe.
5 O stärket mich
Mit Traubenkuchen!
Erquicket mich
Mit duftenden Äpfeln!
Denn krank bin ich
Vor Liebe! —
6 Unters Haupt seine Linke mir!
Und seine Rechte umfaße mich!

Der Apfelbaum hat hier wie K. 8, 5 und ebenso die Frucht desselben an allen Stellen, wo sie vorkommt, zugleich symbolische Bedeutung und muß Sinnbild der Liebe sein. Ihren Freund hat sie schon vorher als ihren Weinberg bezeichnet K. 1, 6; hier ist er ihr ein Apfelbaum, in dessen Schatten sie ruhen, mit dessen Früchten sie erquickt werden möchte, weil sie liebeskrank ist. Gewöhnliche Äpfel und Trauben, wie man es prosaisch genug allgemein versteht, würden da wohl wenig helfen. Vielmehr den Geliebten und was er zu geben vermag, wünscht sie zu genießen, seine Nähe, seine Umarmung, die Erweise seiner Liebe, wie sie es V. 6 offen ausspricht. Daran schließt sich dann sehr passend die Beschwörung der Hoffrauen, welche offenbar die Verbindung mit Salomo vermitteln sollten und ihr zusprachen; sie beschwört sie aber bei allem was hold und lieblich ist, sie doch zu keiner andern Liebe bewegen zu wollen, bis ihr Herz etwa sich geneigt fühle:

Ich beschwöre euch, 7
Ihr Töchter Jerusalems,
Bei den Gazellen
Und Hinden des Feldes:
Nicht zu erregen
Noch zu bewegen
Die Liebe,
Bis ihr es gefällt!

So endet das erste Bild, das uns sogleich mitten in die Sache, in die Verwicklung des Liedes einführt. Wir haben zwei Liebende, zwischen die sich ein drittes eindrängen will. Mit großer Kunst enthüllt der Dichter

sodann allmählig und nur beiläufig das äußere, prosaische Gerüst der Handlung, von welchem seine lyrischen Ergüße getragen sind.

Zweites Bild. Kap. 2, 8—17. Der Zeit nach gehört dieß zweite idyllische Bild vor das erste. Es zeigt uns die Veranlaßung, wie Sulamit vom elterlichen Hause und von ihrem Geliebten getrennt wurde. Als dieser nämlich an einem Frühlingsmorgen sie zu einem Spaziergange abholen wollte, um des eben angebrochenen Frühlings sich gemeinsam zu erfreuen, da übertrugen ihr die Brüder die Hütung des Weinbergs, K. 2, 15, was deutlich auf K. 1, 6 zurückweist. Vgl. S. 216.

„Es ist ein feiner Zug des Dichters, daß er die der Haupthandlung vorausgehenden Ereignisse nur als Einschlagsfäden für sein Gewebe benutzt. Die Situation ist dabei folgende. In der Abwesenheit des Geliebten vergegenwärtigt sich Sulamit lebhaft frühere, glückliche Augenblicke, wo sie mit ihm zusammen war. Nichts ist natürlicher. Diese liebeglühende Erinnerung, dieß innere Fortleben und stete sich Vergegenwärtigen des einzig Geliebten erhöht zugleich ihre Widerstandskraft gegen die reizenden Versuchungen eines Königs. So gedenkt sie zunächst der letzten, verhängnisvollen Zusammenkunft mit ihrem Freunde und steigt dann immer weiter in die Vergangenheit zurück." [1])

Äußerst zart ist das Morgenständchen, die Einladung des Geliebten gehalten:

Horch, mein Geliebter! 8
Siehe, da kommt er!
Springt über die Berge,
Hüpft über die Hügel.
Es gleicht mein Geliebter 9
Der Gazelle
Oder dem Jungen
Der Hindinnen.
Siehe, da steht er
Hinter unsrer Mauer,
Schaut hervor
Durch das Fenster!

Er glänzt hervor
Hinter dem Gitter,
Da beginnt mein Geliebter 10
Und spricht zu mir:

„Steh auf doch,
Du Holdige
Goldige
Und lauf doch!
Denn fortgezogen 11
Ist der Winter,
Der Regen verflogen
Und ist dahin.

Drauß blinken die Blumen, 12
Die Singzeit ist da;
Das Girren der Turtel
Vernimmt man im Land!
Der Feigenbaum treibt schon 13
Seine Knollen,
Die Rebenstöcke
Blühen und duften!

1) Vgl. meine Schrift: „Das Hohelied in deutscher Übersetzung, Erklärung und kritischer Textausgabe. Tübingen, 1854."

Steh auf doch,
Du Holdige
Goldige
Und lauf doch!
Mein Täubchen im Geklüft, 14
Im Versteck der Steige,
Laß mich sehn dein Gesicht,
Laß mich hören deine Stimme!
Denn süß ist deine Stimme
Und lieblich dein Anblick!"

Dieß Ständchen unterbrachen die Brüder, indem sie die Schwester in den Weinberg schickten. K. 2, 15. Dort tröstete sie sich aber in der Einsamkeit mit dem Gedanken ihrer gegenseitigen treuen Liebe und wünschte, daß der Freund noch vor Abend so schnell wie am Morgen wieder zu ihr eilen möge. Sie singt:

Mein Geliebter ist mein 16
Und ich bin sein,
Er der da weidet
Unter den Lilien.
Bevor noch wehet 17
Die Abendkühle,
Und eh noch verschwinden
Die Schatten:
Komm Liebster und gleiche
Der Gazell' und dem Jungen
Der Hindinnen
Auf dem Balsamgebirge!

Das dritte Bildchen, Kap. 3, 1—5, stellt ebenfalls ein kleines, in sich abgeschloßenes Ereignis aus dem Liebesleben der Jungfrau dar. Sie vergegenwärtigt sich und erzählt, wie sie einst bei Nacht von ihrem Geliebten träumte, dann aufstand, ihn draußen suchte und fand und zum Hause ihrer Mutter führte. Der Dichter will damit die Innigkeit ihrer Liebe bezeichnen. Der Freund erfüllt eben ihr ganzes Herz, ihr Sinnen und Denken bei Tag und Nacht, und eine so tiefe rückhaltlose Neigung, wie dieser Vorfall schon sie charakterisirt, ist nicht so leicht zu verdrängen. Daher die abermalige Beschwörung der königlichen Frauen, sie doch zu keiner andern Liebe bewegen zu wollen, bis ihr eignes Innere es etwa zugeben würde.

Auf meinem Lager 1
Da sucht' ich bei Nacht
Ihn, den da liebet
Meine Seele.
Ich suchte ihn
Und fand ihn nicht.
„So will ich aufstehn und umhergehn 2
In der Stadt, auf den Straßen!
Auf den freien Plätzen
Da will ich suchen
Ihn, den da liebet
Meine Seele!"
Ich suchte ihn
Und fand ihn nicht;
Mich fanden die Wächter, 3
Die umhergehn in der Stadt:
„Ihn, den da liebet
Meine Seele,

O saht ihr ihn nicht?"
Kaum war ich vorüber 4
An ihnen,
So hab' ich gefunden
Ihn, den da liebet
Meine Seele.

Ich thät ihn faßen und nicht laßen
Bis daß ich ihn geführt
Ins Haus meiner Mutter,
Ins Gemach meiner Mutter. —
Ich beschwör' euch, 5
Ihr Töchter Jerusalems,
Bei den Gazellen
Und Hinden des Feldes:
Nicht zu erregen
Noch zu bewegen
Die Liebe,
Bis ihr es gefällt!

Viertes Bild. Kap. 3, 6 — K. 5, 1. Schon durch die Eingangsworte wird hier wie K. 6, 10. 8, 5 auf eine ganz neue Scene hingewiesen, in welcher Sulamit und Salomo auftreten. Mit wenig Kunst kündigt der Dichter selbst V. 6—11 die handelnden Personen und ihre Umgebung an; zunächst ein weibliches Wesen, welches dem Zusammenhange gemäß nur Sulamit sein kann. Dann beschreibt er, wie Salomo ein prächtiges Brautbett, das mit einer neuen Geliebten geschmückt werden soll, sich hat machen laßen, und wie er selbst im hochzeitlichen Schmucke erscheint. Dieß alles ist Vorspiel und Einleitung, eine bloße Exposition, um die folgenden Wechselgesänge verständlich zu machen, ganz so wie im indischen Gita-Govinda. Dann beginnt Kap. 4 wieder der Dialog mit der Jungfrau, deren Liebe der König gewinnen möchte. Nach der einleitenden Auseinandersetzung muß die Neigung des Königs jetzt weit gesteigerter und leidenschaftlicher geschildert werden, als früher. Deshalb läßt der Dichter ihn sehr passend gerade hier die weiblichen Reize, die ihn in Flammen setzen, so ausführlich preisen. Er sehnt sich glühend nach der Umarmung seiner Geliebten.

Deine zwei Brüste 5
Sind wie ein Pärchen
Von Zwillings-Gazellen
Unter Lilien weidend.

Bevor noch wehet
Die Abendkühle
Und die Schatten
Verschwinden:

Möchte ich gehn
Zum Myrrhenberge
Und zum Hügel
Des Weihrauchs!

Im **eigentlichen** Sinne können diese Hügel, die Salomo besteigen möchte, schon deshalb nicht stehen, weil Myrrhen und Weihrauch in Palästina nicht gebaut wurden. Gemeint sind vielmehr die im Anfang

der Strophe erwähnten Gazellen-Zwillinge, die reizenden Halbkugeln, die K. 8, 9 gar mit Thürmen verglichen werden. Ähnliche unverblümte Wünsche äußert Salomo auch K. 7, 9. — Sulamit will das Bild von den süßduftenden Hügeln nicht verstehen und antwortet, schalkhaft ausweichend, wie ihr Geliebter sie einst aufgefordert, den gefährlichen Libanon mit seinen Vorbergen zu besteigen. Daran knüpft sie dann eine Lobpreisung ihrer selbst, indem sie die Worte des Geliebten wiederholt. Es liegt darin, daß der junge Hirt sie unendlich liebt und alles für sie wagen würde, so wie andrerseits auch ihre eigene unbegränzte Hingebung und Treue, folglich zugleich eine sehr entschiedene Zurückweisung der Wünsche des Königs.

Zunächst springt Sulamit auf echt volksthümliche Weise, durch eine Art Wortspiel, von dem Hügel des Weihrauchs, „Lebona" zum Berge Libanon über und weicht dadurch höchst anmutig dem Ansinnen des Königs aus:

„Mit mir vom Libanon, 8
O Braut,
Mit mir vom Libanon
Sollst du kommen!
Sollst sehen vom Gipfel
Des Amana
Vom Gipfel des Senir
Und des Hermon!
Von den Höhlen der Löwen,
Von den Bergen der Parder!
[Denn] du machst mich herzhaft, 9
O Schwester Braut!

Du machst mich herzhaft
Durch eins deiner Augen,
Durch eins der Kettchen
Von deinem Halse.
Wie schön ist deine Liebe, 10
Meine Schwester, Braut!
Wie süß ist deine Liebe,
Süßer als Wein!
Deiner Salben Duft
Geht allem Balsam vor:
Honigseim träufeln 11
Deine Lippen, o Braut!

Honig und Milch
Ist unter der Zunge dir,
Und der Duft deiner Kleider
Ist wie Libanons Duft.
Ein verschloßener Garten 12
Bist du, Schwester Braut,
Ein verschloßener Garten,
Ein versiegelter Born!
Deine Pflanzungen sind 13
Ein Paradies von Granaten
Nebst der Frucht
Von edlem Obst." u. s. w.

Auf diese frühere Anrede und Aufforderung des Geliebten antwortete Sulamit, indem sie das letzte Bild von einem Lustgarten beibehielt. Sie wiederholt hier — nach der Vorstellung des Dichters — ihre eigenen Worte so wie das, was der Geliebte darauf erwiederte. Sie wünscht offen, der Geliebte möge des Duftes und der Früchte dieses Gartens, der, wie er wohl weiß, für jeden Andern verschloßen ist, sich doch erfreuen und sie genießen. Der Bräutigam antwortet: er werde nicht säumen und sich im Liebesgenuß selig berauschen. Indem Sulamit also erklärt, daß

sie ihrem Geliebten und Verlobten gern alles Liebe und Süße gewähre, enthalten ihre Worte indirekt eine abermalige Verwerfung der Bewerbungen des Königs.

Sulamit.

Erhebe dich, Nordwind, 16
Und komm doch, o Südwind,
Durchwehe meinen Garten,
Daß ströme sein Balsamduft!
Damit komme mein Geliebter
Zu seinem Garten
Und genießen möge
Sein edles Obst!
„Ich komme zu meinem Garten, K. 5, 1.
O Schwester Braut,
Ich pflücke meine Myrrhe
Nebst meinem Balsam;
Ich genieße mein Scheibchen
Und meinen Honig,
Trinke meinen Wein
Und meine Milch:
„„Genießet die Freude!
Trinkt euch selig in Liebe!““

Fünftes Bild. Kap. 5, 2 — K. 6, 3. „Die vierte Scene zeigte uns in der letzten Hälfte das innige Wechselsehnen von zwei liebenden Naturen, zwischen die sich ein Drittes eindrängen wollte. Die Jungfrau konnte den König, der durchaus kein roher und gemeiner Wollüstling war, nicht passender zurückweisen, als dadurch, daß sie aus dem Leben, aus einzelnen geschichtlichen Vorgängen die unwandelbare Treue und Innigkeit ihrer Liebe erraten ließ. So schließt sich die fünfte Scene sehr passend an die vorhergehende an. Die Gedanken und Gefühle des Tags wirken auch bei Nacht in dem Herzen der Jungfrau fort; und in diesem Sinne erzählt sie hier eine nächtliche Scene, die mit der Kap. 3, 1—5 verwandt ist. Sie träumte einst, wie ihr Freund bei Nacht liebkosend um Einlaß bat und wie sie erst scherzend ihn abwies, dann aufstand, um ihn einzulaßen, aber draußen nicht fand und nun vergebens ihn suchte. Der anfängliche Traum geht wie K. 3, 1 allmählig in die Wirklichkeit über und zeigt deutlicher, als hundert Betheurungen und Ausrufungen, wie tief die Liebe im Herzen der Jungfrau Wurzel geschlagen, so daß auch nicht der kleinste Raum für eine andre Liebe noch übrig ist.“ — Sie beschwört sodann die Hoffrauen, ihrem Liebsten Kunde von ihr zu bringen und ihm zu sagen, daß sie krank sei vor Liebe. Es liegt hierin offenbar, daß sie unfreiwillig zurückgehalten wurde.

Sulamit.

Ich war entschlafen, 2
Doch mein Herz war wach.
Horch, da klopft mein Geliebter:
„Mach mir doch auf,
Meine Schwester, meine Freundin,
Mein Täubchen, meine Beste!
Denn mein Haupt
Ist voll von Thau,
Und meine Backen
Von Tropfen der Nacht.“
„„Ich hab ausgezogen mein Kleid, 3
Wie sollt' ichs doch anziehn?
Ich hab gewaschen meine Füße,
Wie sollt' ich sie beschmutzen?““

Mein Geliebter streckte 4
Die Hand durchs Fenster,
Und mein Innerstes
Wogte ihm entgegen.

Da stand ich auf 5
Zu öffnen dem Liebsten,
Und meine Hände
Triefsten von Myrrhe,
Und meine Finger
Von quillender Myrrhe. [1]
Da öffnete ich 6
Meinem Geliebten;
Doch mein Geliebter
War fort, war verschwunden;
Ich war nicht bei Sinnen
Während er sprach.

Nun sucht' ich ihn
Und fand ihn nicht;
Mich fanden die Wächter 7
Die umhergehn in der Stadt;
Sie schlugen mich wund,
Hoben mir den Schleier auf. — [2]
Ich beschwöre euch, 8
Ihr Töchter Jerusalems:
Wenn ihr findet den Liebsten,
Was wollt ihr ihm sagen?
Daß ich krank bin vor Liebe!

Hierauf erkundigen sich die Hoffrauen, wer denn ihr Geliebter eigentlich sei. Wenn irgendwo, so ist es hier unzweifelhaft klar, daß nicht Salomo es sein kann. Sulamit schildert darauf warm und begeistert ihren Freund und die Hoffrauen erbieten sich, ihn suchen zu helfen.

Wohin gieng dein Liebster, Kap. 6, 1.
Du schönste der Frauen?
Wohin wandte sich dein Liebster?
Laß uns suchen ihn mit dir!

Sulamit.

Mein Liebster gieng zum Garten, 2
Zu den Balsambeeten,
Um zu weiden in den Gärten
Und Lilien zu pflücken. —

Der Liebste ist mein 3
Und ich bin sein,
Er, der da weidet
Unter den Lilien.

Sulamit kann im Allgemeinen nur die Richtung angeben, wohin der Geliebte nach der Trennung sich begeben. Auf ihrer einsamen Wacht im Weinberge tröstete sie sich dann mit dem Gedanken, daß der Freund unverbrüchlich ihr angehöre und sie ihm, und jene Worte K. 2, 16 läßt der Dichter auch hier sehr passend wieder durchtönen. Durch die Frage der

1) „Auf den Handgriff des Riegels," eine Glosse, veranlaßt durch Misverstand der vorhergehenden Bilder, die nur das überströmende, ihr ganzes Wesen durchglühende Liebesgefühl ausdrücken sollen. —

2) „Die Wächter der Mauern," ebenfalls eine Glosse.

Hoffrauen ward eine ähnliche Stimmung in ihr erregt und das Gefühl der Trennung erneuert.

Sechstes Bild. Kap. 6, 4 — K. 8, 4. Es beginnt hier deutlich ein eigner Abschnitt, ein neues Bild, das ohne Einleitung vorgeführt wird und Salomo's letzten Versuch, das Herz der Jungfrau zu erobern, darstellt. Er bekennt, daß sie ihm lieber sei, als all seine Königinnen und Kebsfrauen. Diese selbst waren erstaunt über Sulamits Schönheit und werden redend eingeführt, wie sie gleich bei der ersten Begegnung sie gepriesen. Im Gleichen wird Sulamits Antwort wiederholt, daß sie nämlich vom Wege abgeirrt sei, indem sie im Thale habe sehen wollen, wie weit der Frühling, dessen Eintritt der Geliebte (Kap. 2, 8—17) ihr gemeldet hatte, schon vorgerückt sei. Immer weist der Dichter auf jenes verhängnisvolle Ereignis zurück.

Salomo.

Schön bist du, meine Freundin 4
Wie Tirza,
Bist lieblich wie Jerusalem
Und furchtbar wie ein Festungsthurm.
Wend' hinweg deine Augen!
Denn sie bringen mich von Sinnen. [1])
Sechzig sind Königinnen 8
Und achtzig sind Nebenfraun
Und die Jungfrauen unzählig;
Doch eine nur ist 9
Mein Täubchen, meine Beste!

Der Mutter ist sie einzig,
Ihr theuer, die sie geboren;
Die Töchter erschauten sie
Und thäten sie loben,
Königs- und Nebenfraun
Haben sie erhoben:

„Wer läßt sich dort sehn 10
Wie Morgenrot?
So schön — wie der Mond,
So rein wie die Sonne,
So furchtbar wie ein Festungsthurm?"

Sulamit.

„„Zum Nußgarten 11
Gieng ich hinab,
Um hier zu sehn
Nach dem Grün des Thals,
Um hier zu sehn
Ob sproße der Weinstock,
Ob Blüten treibt
Der Granatenbaum.
Ich weiß nicht, wie 12
Das Herz mich führte
Weg von den Schaaren
Meiner Landsleut', der edlen!""

Die Erwähnung von Sulamits Landsleuten veranlaßt den Dichter, auch diese hier redend einzuführen. Sie wünschen die Jungfrau zurück und loben ihre Anmut beim Tanz. Vgl. S. 217. Nur der lyrische Dichter darf sich solche Sprünge erlauben und kann das Getrennteste zu einem Bilde zusammenfaßen. Eine wirkliche Darstellung dieser — der Form nach — dramatischen Scene wäre unmöglich, und gerade diese fortwährenden Einschaltungen von früheren Reden beweisen genugsam,

1) Die folgenden Worte, K. 6, 5—7 sind nach K. 4, 1—2 wiederholt und stören hier.

daß der Dichter nicht entfernt an eine Aufführung gedacht hat. — Zum Schluß kommt nochmals eine Lobrede des Königs auf die sichtbaren und unsichtbaren Reize der Jungfrau, die er genießen möchte und die seine lüsterne Phantasie sich so ausmalt.

Salomo.

Die Wölbungen deiner Hüfte 1
Sind wie ein Halsband,
Das da gebildet
Von Künstlerhänden.
Dein Schooß ist 2
Ein runder Becher:
Nicht möge ihm
Der Mischwein fehlen!
Dein Leib ist
Ein Waizenhügel,
Umsteckt
Mit Lilien.[1])

Das Haupt steht auf dir 6
Wie der Karmel,
Und das Haar deines Hauptes
Gleicht dem Purpur:
Ein König ist gefangen
In den Locken!

Wie schön und wie hold bist du 7
Liebste, voll Liebeslust!
Deine Gestalt 8
Die gleicht dem Palmbaum,
Und deine Brüste
Den Traubenbeeren.

Ich wünschte zu steigen 9
Auf den Palmenbaum
Und zu erfaßen
Seine Zweige!
Möchte dein Busen doch sein
Wie die Trauben des Weinstocks,
Und der Duft deiner Nase
Dem der Äpfel gleich![2])
Und dein Mund wie Süßwein 10
Der da fließt meiner Liebe,
Ohne Falsch beschleichend
Meine schlummernden Lippen.

Sulamits Antwort ist abweisend wie früher, indem sie erklärt, daß ihr Herz bereits ihrem Geliebten gehöre und daß sie nach ihm aufs innigste sich sehne. In der Lebhaftigkeit des Gefühls redet sie den entfernten Geliebten an und wendet sich damit von Salomo ab. Sie sehnt sich hinaus ins Weite. In Gottes freier Natur, unter den Blumen des Frühlings, die zu besehen er sie an jenem Morgen aufgefordert hatte, dort möchte sie rückhaltslos ihre Liebe ihm weihen.

Ich gehöre dem Liebsten, 11
Hab' Sehnsucht nach ihm:
So komm doch, mein Liebster, 12
Wir wollen aufs Land!
Wir wollen weilen
Bei Cyperblumen!
Wollen früh zu den Weinbergen 13
Und wollen sehn,
Ob sproße der Weinstock,
Ob sich öffnen die Blüten
Und ob da blühn
Die Granatenbäume!

Dort will ich geben
Meine Liebe dir:
Die Liebesäpfel 14

1) Hier folgt V. 4—5 im Text; ein sichtbar unechtes Einschiebsel.

2) d. i. liebeathmend.

Verbreiten Duft.
Auf unsern Thüren
Ist allerlei Obst:
Neues und altes,
O mein Geliebter,
Spart' ich für dich. —
O wärest du Kap. 8, 1.
Wie ein Bruder mir!
Ein Säugling meiner Mutter Brust!

Fänd' ich dich draußen,
Dürft' ich dich küssen
Und Niemand verhöhnte mich;
Ich würde dich führen, 2
Würde dich bringen
Zum Haus meiner Mutter;
Du lehrtest mich
Wie ich tränken dich sollte
Vom würzigen Wein,
Vom Granatenmost: —
Seine Linke unters Haupt mir! 3
Und seine Rechte umfaße mich!
Ich beschwöre euch, 4
Ihr Töchter Jerusalems:
Nicht zu erregen
Noch zu bewegen
Die Liebe,
Bis ihr es gefällt!

Siebtes Bild. Kap. 8, 5—14. Die zuletzt so laut werdende Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit dem Geliebten, die hier noch einmal mit einer beschwörenden Abweisung an die königlichen Hoffrauen verbunden ist, sehen wir plötzlich befriedigt und gestillt. Die Jungfrau erscheint auf der freien Flur, wo sie sich heimisch fühlt, mit dem einzig Geliebten vereinigt. Der Dichter führt sie ein:

„Wer ist sie, die da steigt
Von der Trift herauf,
Und lehnet sich
Auf ihren Geliebten?"

Sulamit, die also vom König entlaßen worden, weil sie standhaft und treu blieb, nimmt sodann das Wort und erinnert zunächst ihren Verlobten an den Anfang ihrer Liebe.

Unter dem Apfelbaum
Erwarb ich dein Herz;
Dort verlobte dich
Deine Mutter,
Dort verlobte dich
Die dich geboren.[1])

Der Apfelbaum hat hier, wie schon bemerkt, symbolische Bedeutung. Die Worte drücken aus: unter dem Zeichen, unter dem Sinnbild der Liebe haben wir uns glücklich gefunden und verbunden. — Sulamit hat sodann durch die That die ganze Tiefe und Innigkeit, die Alles überwältigende Macht ihrer Liebe kennen gelernt. Sie hat dadurch in ihren eignen Augen einen höhern Wert sich erworben und wünscht daher, stolz

1) Über die philologische Begründung dieser Übersetzung vgl. meine Auslegung des Hohenliedes S. 155 f.

im Hochgefühl des errungenen Siegs und der bewahrten Treue, auch von ihrem Geliebten fortan als ein theures Kleinod geschätzt und gehalten zu sein;

Wie den Siegelring leg mich
An dein Herz,
Wie den Siegelring
An deine Hand!

Die Begründung gibt sie in einem allgemeinen Satze, der das Wesen der Liebe überhaupt ausspricht. Es kommen da die schönen Worte, die schon S. 218 mitgetheilt sind.

Denn stark wie der Tod
Ist die Liebe u. s. w.

d. h. sie hält unlösbar fest, was sie einmal ergriffen hat. — Zum Schluß werden noch die Brüder der Sulamit redend eingeführt, wie sie gelegentlich sich über ihre Schwester geäußert. Sie beraten, was sie ihr machen oder mitgeben wollen, wenn sich Jemand um sie bewerben würde.

Wir haben eine Schwester, 8
Eine kleine,
Noch ohne Busen;
Was wollen wir machen
Unserer Schwester,
Wenn man einst um sie wirbt?

die Brüder beschließen:

„Ist sie wie eine Mauer,
So bauen wir auf sie
Silberne Zinnen;
Doch ist sie wie eine Pforte,
So schließen wir sie ein
Mit Brettern von Cedern!"

Die Bilder besagen: ist sie unzugänglich wie eine Festungsmauer, so erhält sie auch den Schmuck einer solchen Mauer: silberne Zinnen, (einen silbernen Kranz); ist sie aber der Verführung offen, ein loses leichtes Ding wie eine Thür, so erhält sie auch nur den gewöhnlichen Schmuck einer Thür, eine hölzerne Einfaßung, einen möglichst niederen Schmuck. Die Brüder knüpfen also an die größere oder geringere Ehrbarkeit der Schwester das Versprechen einer größeren oder geringeren Mitgabe bei ihrer Verheiratung. Diese Beratschlagung stellen sie nach der Idee des Dichters offenbar an jenem Morgen an, wo sie das Gespräch mit dem Geliebten unterbrachen und die Schwester in den Weinberg schickten. Vgl. K. 1, 6. 2, 15. — Nachdem Sulamit aber siegreich alle Anfech-

tungen bestanden hat, wiederholt sie jene Worte der Brüder und macht davon eine Anwendung auf das eben erlebte Abenteuer mit Salomo.

Ich bin wie eine Mauer, 10
Mein Busen gleicht Thürmen:
Da schien ich ihm wie Eine
Die Gnade findet.

Wer dieser Ungenannte ist, dessen Wohlgefallen sie erregte, sagt sie sofort in einer Parabel, die kurz und deutlich die ganze Versuchungsgeschichte enthält. Sulamit bezeichnet sich selbst bildlich als einen Weinberg, der in Salomos Gewalt fiel und den er den Wächtern (den Hoffrauen) übergab, die alsdann einen hohen Preis für die Frucht desselben boten. Allein die Frucht dieses Weinbergs ist für Geld nicht käuflich. Im ganzen Liede haben die Hoffrauen die Vermittler-Rolle; daher auch die beständigen Beschwörungen der Sulamit, sie doch zu keiner andern Liebe gegen ihre Neigung bewegen zu wollen.

Ein Weinberg kam
In Salomo's Gewalt
Zu Baal-Hamon;
Er gab diesen Weinberg
Den Wachehaltern,
Indem jeder darbot
Für seine Frucht
Eintausend Silberlinge. —

Der Weinberg, der mein ist, 12
Der steht vor mir; (vgl. K. 1, 6.)
Die tausend magst du
O Salomo behalten!

Der Geliebte, der durch diese parabolische Erzählung über das Vorgefallene hinlänglich benachrichtigt worden ist, richtet zum Schluß noch ein kurzes Wort an seine Braut:

„Die du weilst in den Gärten, 13
Freundschaft die lauschet
Auf deine Stimme:
O laß sie mich hören!"

Sulamit wiederholt darauf sehr sinnig den ersten Liebesseufzer, den sie ergehen ließ (K. 2, 17), als die Brüder sie in den Weinberg geschickt und von ihrem Geliebten getrennt hatten:

Eile, mein Liebster, 14
So wie die Gazelle,
Wie das Junge der Hindin
Auf dem Balsamgebirge!

Damit ist das ganze Lied schön und befriedigend abgeschloßen. — Wer mit dichterischem Sinn und lebendiger Phantasie in den Geist echter Volkspoesien einzudringen vermag, der wird die ursprüngliche Einheit des Hohenliedes nicht mehr läugnen können, obwohl man zugeben muß, daß die mündliche Tradition, durch die es offenbar eine Zeitlang hindurch gegangen ist, das Lied nicht ganz unverstümmelt gelaßen hat. Im Ganzen aber ist es sehr treu erhalten und ist unstreitig das Werk eines einzigen, unbekannten Dichters. Ein wirklicher Vorfall aus Salomos Leben bot im Allgemeinen wohl den Stoff dar; außerdem dienten wahrscheinlich eigentliche Volkslieder dem Verfaßer zum Vorbilde, wie bei K. 1, 15 bis Kap. 2, 1—3. Daneben trifft man aber Partien, die bewußte, absichtliche Kunst, ja nicht selten schon eine Künstlichkeit, eine Bildung und rhetorische Malerei zeigen, wie sie der echten Volkspoesie fremd ist. So namentlich in den Theilen, wo Salomo die körperliche Schönheit der Sulamit schildert, Kap. 4, 1—6 und K. 7, 2[b]—10. Ebenso wo Sulamit ihren Freund beschreibt, K. 5, 10—16. Diese Stellen haben eine auffallende Ähnlichkeit unter sich: dieselbe Manier und mehrfach etwas gesuchte, schwülstige und übertriebene Bilder, daß man unwillkürlich an die späteren Liebesdichter der Araber und Neuperser erinnert wird. Die Art und Weise sich so auszudrücken, ist im Morgenlande gewiß uralt, nur gehört sie im Allgemeinen einer entwickelteren Zeit an, wo neben der Volkspoesie auch die Kunstdichtung blühte.

Diese beiden sehr verschiedenen Gattungen der Poesie sind eigentlich im Hohenliede vertreten und auf eigenthümliche Weise verschmolzen. Der Dichter gehört einerseits ganz dem Volke an und besingt die Lust des Landlebens, die Freude an der Natur so wie die Wonne und das süße Weh der Liebe mit einer Innigkeit, Wahrheit und Einfalt, daß man bei allen großen Dichtern, die von der Liebe gesungen haben, Anklänge aus dem Hohenliede zu vernehmen meint. Es ist dieß der Naturausdruck der echten Volkspoesie, die namentlich im Gebiet der Liebe bei allen Nationen so viel Gemeinsames hat. Im Hohenliede gehören im Allgemeinen dahin die Gesänge Sulamits und ihres geliebten Hirten, während Salomo nur hie und da einen Anlauf zum echten Volksliede nimmt, wie K. 1, 15. 2, 2. 4, 1, sonst aber den mehr gebildeten, auf Effekt berechneten, malerischen Ton der Kunstdichtung anstimmt. So beschreibt er z. B. die Sulamit K. 4, 1—4 also:

Dein Haar das gleicht
Der Geisenheerde,
Die da herabwallt
Vom Gilead.
Deine Zähne gleichen 2
Der geschorenen Schaafheerd'
Die da aufsteigt
Aus der Schwemme:
Zwillingsgeborene
Sind sie alle,
Ein verwaistes
Ist nicht darunter.

Wie ein Purpurstreifen 3
Sind deine Lippen,
Und dein Mundwerk
Ist gar lieblich.
Der halben Granate
Gleicht deine Wange; 1)
Dein Hals ist
Wie Davids Thurm, 4
Erbaut zum Bollwerk der Eingänge:
Tausend Schutzwaffen
Hängen daran,
Alle Schilde der Helden.

Deine zwei Brüste 5
Sind wie ein Pärchen
Der Zwillings-Gazellen,
Unter Lilien weidend! u. s. w.

Ebenso Kap. 7, 2 ff., wo die Wölbungen der Hüfte, der Schooß, Leib und Haupt in ähnlicher Art geschildert werden. Nur hat hier ein späterer, noch mehr künstelnder Dichter eine ganze Strophe eingeschaltet K. 7, 4—5. Der König geht von dem mit Lilien bekränzten Waizenhügel des Schooßes sogleich zu dem reichbehaarten Haupte der Jungfrau über (V. 3 und V. 6 gehören zusammen); der Ergänzer dagegen malt die dazwischen liegenden Partien, von unten nach oben aufsteigend, genauer aus. Die Schilderung des Busens entlehnt er wörtlich aus Kap. 4, 5. Beim Halse setzt er für den Davidsthurm K. 4, 4, einen Elfenbeinthurm; die Augen, die unser Dichter sonst mit Taubenaugen oder mit Tauben vergleicht, K. 1, 15. 4, 1. 5, 12, die vergleicht er geographisch genau mit den großen Waßerteichen „bei Hesbon, am Thore Bat-rabbim." Die Nase endlich, die vorher weder an der Jungfrau, noch an ihrem Geliebten hervorgehoben worden, wird hier durch ein auffallendes, kolossales Bild verherrlicht, mit dem sich ein abendländischer Geschmack nicht befreunden kann:

Deine Nase ist wie der Thurm
Auf dem Libanon,
Der da siehet
Gen Damaskus.

Der Dichter, der in Salomo und Sulamit die Gegensätze der Kultur und Natur, der Kunst und Kindlichkeit, die Gegensätze von Stadt und Land darstellt — und eben darin liegt das Idyllische des Liedes — verfährt nicht ganz konsequent, indem er der Sulamit und ihrem Hirten ähnliche, obwohl minder künstliche Schildereien wie dem Salomo in

1) „Hinter deinem Schleier hervor"; eine Glosse.

den Mund legt. Man sieht, daß die bewußte Kunst hier noch wenig entwickelt ist. Die Gegensätze der Volks- oder Naturpoesie und der Kunstdichtung berühren sich noch ganz nahe. So singt Sulamit von ihrem Freunde K. 4, 10 ff.

Mein Geliebter ist weiß 10
Und braunrot,
Herrlich leuchtend
Unter Tausenden.
Sein Haupt ist golden, 11
Goldglänzend sein Haar,
Die wallenden Locken
Sind schwarz wie Raben.

Seine Augen sind wie Tauben 12
An Waßerbächen,
In Milch gebadet,
Am Rande sitzend;
Seine Wangen den Balsambeeten, 13
Thürmen von Gewürzen gleich;
Seine Lippen sind Lilien,
Quell-Myrrhe träufelnd;

Seine Hände sind Goldringe, 14
Mit Edelsteinen besetzte;
Sein Leib ein Elfenbein-Gebilde,
Bedeckt mit Sapphiren.

Seine Schenkel 15
Sind Marmorsäulen,
Die festgegründet
Auf goldenem Fuße.
Anzusehn ist er
Wie der Libanon,
Auserlesen wie Cedern.
Sein Mund ist süß,
Und ganz ist er Anmut:
So ist mein Liebster
Und so mein Freund,
Ihr Töchter Jerusalems!

Ähnlich pries der Hirt seine Braut, K. 4, 11 ff. Alles, was sie an sich hat, scheint ihm ein symbolischer Abdruck ihrer Liebe zu sein. Ihr Kleid ist ein duftendes Blumenkleid. Ja sie selbst erscheint ihm wie ein kunstvoller Garten, wie ein Paradies voll wohlriechender Gewächse. Einen solchen Lustgarten mit Quellen und Allem, was dazu gehört, malt er sich dann aus, wobei die Bilder natürlich nur ganz im Allgemeinen festzuhalten sind und im Einzelnen keinen Vergleichungspunkt zulaßen.

Ein verschloßener Garten
Bist du, Schwester Braut,
Ein verschloßener Garten,
Ein versiegelter Born!
Deine Pflanzungen sind 13
Ein Paradies von Granaten,
Nebst der Frucht
Von edlem Obst;

Cyperblumen
Zusammt mit Narden,
Narde und Krokos, 14
Kalmus und Zimmet
Nebst all den Bäumen
Die Weihrauch tragen;
Myrrhen und Aloe
Nebst all den köstlichsten
Balsampflanzen;
Ein Gartenquell, 15
Ein lebendiger Waßerborn,
Dem Libanon entströmend.

Wie Sulamit auf dieß Bild eingeht und dem Geliebten antwortet, ist S. 226 ff. nachzusehen. Dabei sei hier nur noch kurz bemerkt, daß im Hohenliede Salben und Oel, Balsam, Myrrhen und Weihrauch und überhaupt all die genannten kostbaren Wohlgerüche bildliche und symbo-

lische Bedeutung haben. Gemeint sind damit die süßen, herzerquickenden Äußerungen der Liebe. Ebenso hat der Apfelbaum und die Äpfel in der Sprache der Liebenden immer symbolische Bedeutung, wie schon oben angemerkt wurde, wobei die Übertragung wohl davon ausgeht, daß die weiblichen Brüste wie μηλα als Äpfel bezeichnet wurden. Ferner stellt Sulamit ihren Freund als Weinberg sich vor (1, 6. 8, 12), der sie mit süßer Frucht labt, K. 2, 4 f. Sie selbst nennt sich so K. 8, 11, entsprechend dem Bilde eines Lustgartens, unter welchem ihr Geliebter sie sich ausmalt. In diesen poetischen Weihrauch, in diesen Blumen- und Früchteduft des Orients muß man sich versetzen können, um die Bildersprache der Liebenden zu verstehen. Sie hat etwas Nebelhaftes, Unfaßbares, wie das überschwängliche Gefühl der ersten Liebe überhaupt. An sich aber ist eine solche Ausdrucksweise sehr natürlich, und findet sich daher auch sonst in Volksdichtungen; die Phantasie der Liebenden zieht nämlich Alles in ihren Kreis; sie gibt Allem eine Beziehung zu dem geliebten Gegenstande und sieht im ganzen Weltall nur Abbilder desselben, denn eben in der Liebe geht dem Menschen zuerst der Sinn für das Ganze auf.

Die Kirchenväter wie die jüdischen Ausleger, die das Hohelied allegorisch von religiöser Liebe und Sehnsucht deuteten, hatten vielleicht noch ein dunkles Bewußtsein über das vielfach Bildliche und Symbolische, das allerdings darin vorkommt. Allein wesentlich rührt diese Auffaßung daher, daß man zu einseitig nur Religiöses im Alten Testamente suchte, daß man die stark vertretene weltliche und rein nationale Richtung verkannte und überhaupt nicht mehr im Stande war, eine wirkliche schöne Natur aus erster Hand zu begreifen. Deshalb wurde der Inhalt dieser weltlichen Form auf die willkürlichste Weise geistig umgedeutet. Gott oder Christus wurde unter dem Bräutigam, das jüdische Volk oder die christliche Kirche unter der Braut verstanden, u. dgl. Seit Herder aber sind alle nur einigermaßen aufgeklärten Exegeten der Ansicht, daß das Hohelied von rein menschlicher Liebe handelt, und daß es, richtig verstanden, die Würde der Bibel nicht im geringsten verletzt. Die Allegoriker aber, die ihrer Deutung zu Lieb den Salomo zum Auserkorenen der Sulamit machen müßen, sind von vornherein unfähig, auch nur den einfachen Wortsinn des Ganzen richtig zu faßen. — Zum Schluß nur noch einige Worte über die Form des Gedichtes.

5. Die Einheit und der Zusammenhang aller Theile unsers Liedes ist vorher ausführlich nachgewiesen. Durch die zu Grunde liegende Geschichte erhält es einen idyllisch-epischen Anstrich; durch den Dialog aber

so wie durch die ganze Anlage und Ausführung bekommt es einen dramatischen Charakter. Allein ein wirkliches Drama oder ein Singspiel, wie man oft angenommen hat und noch jetzt mehrfach annimmt, wird es dadurch keineswegs. Haben die Hebräer wie alle semitischen Völker nicht einmal ein nationales Epos erzeugt, wie viel weniger dann ein Drama, diese höchste und vollendetste Gattung der Poesie, die nie vereinzelt auftritt, sondern immer das wirkliche Epos voraussetzt. Die natürlichen Anlagen aller Semiten, ihr Geist, Charakter, Sitten so wie der allen gemeinsame Mangel an plastischem Kunstsinn ist dagegen. Wo dieser fehlt, wo keine bildende Kunst sich entwickelt, da fehlt auch überall der Sinn für lebendige dramatische Darstellungen. Bei den Semiten überwiegt das Innere zu sehr und der Sinn des Gesichts blieb unentwickelt. Sie sind alle zu sehr Gefühlsmenschen, geborene Lyriker, und haben deshalb auch in der Dichtung sich nie über das eigentliche Gebiet der Lyrik erhoben, selbst nicht die Araber zur Zeit ihrer höchsten Blüte, wo es doch so nahe lag, auch ein griechisches Drama nachzuahmen.

Daß aber das lyrische Lied als die Grundform aller Dichtung, bereits die Keime der beiden andern Gattungen, des Epos und Drama, in sich enthalten kann und wirklich enthält, zeigt sowohl die Geschichte aller Literaturen, als auch die begriffsmäßige Entwicklung und Bestimmung dieser drei Naturformen der Poesie. So finden wir oft in dem kleinsten lyrischen Gedichte auch epische und dramatische Elemente aufs schönste vereinigt, wie dieß namentlich die volksthümlichen Balladen und überhaupt die besten Volkslieder aller Nationen zeigen. Diese lyrisch-epischen Gedichte sind in der Regel ebenfalls dramatisch gehalten wie das Hohelied und wurden wie dieses gesungen. Die verschiedenen Personen werden redend eingeführt und zwar meist sehr abgerißen, unvorbereitet und kurz, wodurch das Verständnis wie beim Hohenliede oft erschwert wird. Dieselben Elemente, lyrische, epische und dramatische, finden wir auch im Deboraliede zusammen, aber das ganze Lied bleibt doch lyrisch so gut wie das Hohelied. Vgl. S. 80 ff.

Will man daher die Anfänge und Elemente des Dramas im Hohenliede erblicken, so bedarf dieß nach dem Gesagten keines Beweises und ist schon von den ältesten Auslegern bemerkt worden. Meint man aber mit Ewald, das Hohelied sei auch der Kunstgattung nach ein volksthümliches Drama in 4 bis 5 Akten oder ein Singspiel, das von mehren Personen sei aufgeführt worden, so spricht Alles dagegen. Es fehlt uns jede geschichtliche Spur von einer hebräischen Schaubühne. Die Hebräer

haben kein Wort für Drama. Unser Lied ist durchaus lyrisch und heißt *Schir*, ein Gesang. Die kleine Handlung, die es enthält, dient nur zum Anhalt für die Ausmalung des Gefühls, zur Unterstützung für die lyrische Stimmung und wird nicht sowohl dargestellt, als vielmehr erzählt, so daß das ganze Lied wesentlich die Schilderung eines Stillebens ist und ihm damit die Seele eines Drama's abgeht.

Hätte der Dichter irgendwie an eine theatralische Darstellung gedacht, so würde er zum mindesten die Handlung wohl chronologisch entwickelt haben, so daß sie vor den Augen des Zuschauers begonnen und sich vollendet hätte. Er hätte müßen mit dem Morgenständchen anfangen und dann die weiteren Verwicklungen uns vorführen. Allein so etwas ist ihm nie in den Sinn gekommen. Als lyrischer Dichter aber kann er uns beliebig hierhin und dorthin versetzen, kann die entferntesten Personen redend einführen, ohne daß sie zugegen zu sein brauchen und ohne dadurch die Einheit des Gemäldes zu stören. Vgl. S. 229 f. Im Hohenliede erscheint nun aber diese dramatische Form noch auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung. Der Dichter hat noch kein eigentliches Bewußtsein über seine Darstellung und entwirft sein lyrisches Gemälde mehr nach Instinkt und Gefühl, als nach klarer Anschauung. So bringt seine Manier, fremde Reden einzuschalten, mehrmals etwas Störendes und Verwirrendes in das Lied. Die Situation ist überall die, daß Sulamit im Harem Salomo's gefangen ist und von ihm wie von den Hoffrauen umworben wird. Man hätte hier also wenigstens drei Personen nötig; dazu käme Kap. 3, 6—11 der Dichter oder ein Theaterdirektor, der die folgende Scene einleitete wie K. 8, 5, und außerdem in der letzten Scene der Geliebte Sulamits, so daß 5 Personen das Ganze darstellen könnten. Dabei muß aber Sulamit selbst zunächst ihren Geliebten redend einführen, wobei es ausdrücklich heißt K. 2, 10: „Da beginnt mein Geliebter und spricht zu mir;" ebenso K. 2, 15 ihre Brüder; sodann abermals ihren Geliebten K. 4, 8—15, nebst dem, was sie ihm darauf erwidert 4, 16 und seine Gegenantwort, K. 5, 1. —

Ebenso führt Salomo K. 6, 10 die Lobeserhebungen an, die seine Frauen bei der ersten Begegnung über Sulamit aussprachen; dann wiederholt er weiter Sulamits erste Rede an die Hoffrauen, daß sie nämlich, um den Frühling zu sehen, sich zu weit von ihren Landsleuten wegbegeben habe, K. 4, 11—12. Die Erwähnung der Landsleute veranlaßt den Dichter nun gar auch diese reden zu laßen, wie sie nämlich ihre schöne Mitbürgerin zurückwünschen, Kap. 7, 1—2. — Man erblickt die Kunst hier noch ganz in der Kindheit. Es sind stammelnde Versuche,

ein größeres dramatisches Gemälde zu entwerfen, das aber nur dann zu einem Zerrbilde wird, wenn man versucht, es wirklich darzustellen. — Dasselbe gilt von der letzten Scene, wo ein Gespräch, das Sulamits Brüder einmal gehalten, uns vorgeführt wird, K. 8, 8—9. Es fällt in eine frühere Zeit und hat nur da Bedeutung, und konnte deshalb von den Brüdern selbst so wenig gesprochen oder gesungen werden, als die Stelle K. 2, 15, wo sie die Schwester in den Weinberg schicken. — Will man einen Kunstnamen für das Hohelied gebrauchen, so kann man es allein passend als ein Idyll bezeichnen, eine Gattung, die „merkwürdig in der Mitte zwischen Epos und Drama steht und gleich dem letztern gerne die wesentlichen Formen aller Poesie, Erzählung und Gespräch, Lehre und Gesang in sich versammelt oder sich in sie zertheilt.“ Schon Opitz hat das Hohelied als Ekloge, als idyllisches Hirtengedicht gefaßt und übersetzt.

Sieht man dabei auf die reine Kunst der Darstellung, so zeugt das Hohelied wie alle größeren hebräischen Dichtungen von einer gewißen Unbeholfenheit und einer nur geringen Kompositionsgabe. Bei einem Volke, das plastische Kunstwerke, das Epos und Drama hat, wird auch die Lyrik klarer, anschaulicher und epischer sich gestalten, wie z. B. bei den Indern und den Griechen. Wir sehen bei der hebräischen Lyrik also nur einen ursprünglichen Mangel an universeller poetischer Begabung, einen Mangel, der aber weniger bei kleinen Liedern, als bei größeren Kompositionen fühlbar wird. Dagegen entschädigt uns aber namentlich beim Hohenliede aufs Schönste eine reizende Unmittelbarkeit, eine Innigkeit und Wahrheit des Gefühls, ein poetischer Duft der anmutigsten, glühendsten Liebe, wie er uns aus keinem andern Gedichte des Alterthums so gemütvoll und rein entgegen tritt. Dabei ist es reich an Zügen, die treu der Natur abgelauscht sind, an tiefen Blicken in das Wesen der Liebe, die uns anheimeln, als gehörten sie einer weit jüngern, uns näher stehenden Epoche an. Es fehlt hier sogar nicht die innige Versenkung in die äußere schöne Natur, die sonst dem liebenden Herzen des Alterthums fremd ist (ausgenommen bei den Indern) und wesentlich den christlichen Zeiten angehört. Das poetische Übergewicht aber, welches hier dem Weibe ertheilt wird und die Selbständigkeit desselben einem Könige gegenüber erinnert vielfach an die Zeiten unsrer Minnesänger. Somit erscheint das Hohelied als das Reichste, Vollendetste und Schönste, was das hebräische Volk von rein weltlicher Dichtung hervorgebracht hat und beweist, zu welcher Blüte auch diese Richtung damals gediehen war. Weder Griechenland noch der übrige Orient haben ein solches Lied der

Liebe hervorgebracht, und auch nicht hervorbringen können. Was es so einzig über alle verwandten Dichtungen erhebt, ist die wunderbare Harmonie der leidenschaftlichsten Sinnlichkeit und der reinsten Sittlichkeit, die den unsichtbaren Pulsschlag des ganzen Liedes bildet. Der Seelenadel rein menschlicher Liebe kann nicht tiefer und treffender dargestellt werden. So wenig religiöse Elemente als solche sich deshalb hier auch finden, so ist das Ganze doch von dem sittlichen Geiste des hebräischen Volkes durchdrungen und zeigt, wie dieser auch die rein weltliche Sphäre der Kunst verklärte und heiligte. Denn wie sinnlich glühend und natürlich Sulamits Liebe auch erscheint, so ist sie doch der echteste Seelenbund, der auf wirklicher Wahlverwandtschaft beruht. Sie hat nicht zufällig und willkürlich, sondern nach der innern Notwendigkeit ihrer Natur den Geliebten erwählt, weshalb ihre Neigung auch unwandelbar und ewig ist. Deshalb kommt auch in dieser Liebe die schönste Blüte ihres Lebens zur Entfaltung. In ihrem Busen trägt die reine Jungfrau die göttliche Fülle der Liebe und liebt so in ihrem Hirten das Ideal und Urbild ihres Volkes, so daß keine Macht der Welt sie von ihm trennen kann.

Salomo's Liebe dagegen ist nur Verliebtheit, nur Affekt und ein Rausch, der ohne tieferen sittlichen Halt ist; denn wahre Liebe kann nur monogamistisch sein.

Als zwei Nebensonnen des Hohenliedes dürfen wir vielleicht die indische Savitri, die ihren Gatten durch Liebe vom Tode erlöst, und Shakspeare's große Tragödie der Liebe: Romeo und Julie vergleichen. Diese drei Stücke bringen uns das Wesen der Liebe in lyrischer, epischer und dramatischer Dichtungsform zur Anschauung und haben alle ihre besonderen Schönheiten. Im rein lyrischen Elemente aber steht das Hohelied einzig und unerreicht da und kann bei jeder Vergleichung mit ähnlichen Dichtungen nur gewinnen.

Übrigens beurkundet dieß Lied mehr als ein anderes den Charakter des nördlichen Palästinas, wo es entstanden ist. Die reichere, üppige Natur, die Schönheit und Fruchtbarkeit des Bodens stimmte die Bewohner desselben von Haus aus schon poetischer und freier, als die Bewohner des steinigen, wüstenreichen Südens, namentlich Juda's. Hier bildete sich mehr ein starres, streng gesetzliches Leben mit hierarchischen Elementen; die eifernden Sittenprediger, die ernsten Propheten sind hier recht eigentlich zu Haus, während sich im Norden im Allgemeinen ein freierer Geist, eine schönere Individualität und ein mehr menschlicher, rein poetischer Sinn erhielt, der auch in späterer Zeit dort

herrschend blieb. So erscheint noch zur Zeit Christi die reizende Landschaft von Galiläa am See Genezaret, wohin auch die Scene des Hohenliedes verlegt wird und wo der Sänger desselben unstreitig lebte, als das Land geistiger Freiheit und größerer Empfänglichkeit, weshalb es Christus zum Mittelpunkte seiner Wirksamkeit erwählte. Galiläa aber (das alte) war ein Distrikt im Stamme Naftali, dessen poetische Anlagen schon im Segen Jakobs als die hervorragendste Eigenschaft des ganzen Stammes gepriesen werden; im Deboraliede dagegen erscheint er als todesmutig und tapfer: beides Eigenschaften, die sich gut mit einander vertragen.

Außer dem Hohenliede gehören dem nördlichen Palästina noch an: das Deboralied, die Fabel Jotams, die Erzählungen über Gideon und Jefta, die späteren phantastischen Sagen über Elia und Elisa und vor Allem die Geschichte Jakobs und Josefs. Auch der Prophet Hosea ist unbestreitbar ein Bürger des Nordreichs. Hiernach zeigt der Norden entschieden die größere poetische Begabung; alles, was hier entstanden ist, erscheint weicher, empfindungsreicher, volksthümlicher und phantasievoller, als die Produkte des Südens, wobei die natürlichen Verhältnisse so wie der lebhaftere Verkehr mit Phönikern und Syrern wohl am meisten mitwirkten. Dagegen bildete das strengere, abgeschloßenere Leben im Süden auch festere Charaktere und strengere, sittlichere Grundsätze, während der erregbarere Norden leichter zu Falle kam.

In jener Beziehung ist es lehrreich, den 45. Psalm, der etwa gleichzeitig mit dem Hohenliede in Jerusalem auf die Vermählung eines jüdischen Königs gedichtet wurde, zu vergleichen. Dieser Köuig ist, wie ich vermute und wie ich anderswo genauer nachgewiesen habe, der König Usia, und das Gedicht würde in die Zeit von 800 vor Chr. fallen. Es ist ebenfalls wesentlich weltlicher Art; aber doch ganz anders gehalten, als das Hohelied: ernster, verständiger und mit einer prophetischen Färbung in dem göttlichen Segensspruche, den der König bei seiner Thronbesteigung empfieng V. 4—6. An lyrischer Schönheit und lebendiger Empfindung kommt es dem Hohenliede bei weitem nicht gleich und ist zudem ein reines Kunstgedicht.

Zweiter Abschnitt.

Von 850—650.

Einleitung.

Während wir in den beiden letztgenannten Stücken noch die Ausläufer einer rein nationalen und weltlichen Dichtung vor uns hatten, die eigentlich einer etwas früheren Zeit angehören, so war bereits mit der letzten Hälfte des 9. Jahrhunderts ein bedeutender Umschwung im Denken wie im Leben des hebräischen Volkes eingetreten.

Auf die glänzenden Zeiten Davids und Salomo's, wo Israel seine nationale und politische Einheit erreicht hatte und mächtig dastand, folgte bald eine lange Zeit der Schmach und Schwäche, der Kämpfe nach Innen und Außen, eine Zeit der Prüfungen und Läuterungen, unter denen der Volksgeist allmählig mit Schmerzen sein eignes Wesen entfaltete. — Für Juda, das nach der Trennung des Reichs — neben der zweideutigen Oberherrschaft über Edom — nur einen Flächenraum von 10 Meilen Länge und etwas über 5 Meilen Breite besaß, war es wichtig, daß hier wenigstens die Königswürde in der Familie Davids erblich blieb. Der junge Staat wurde dadurch der Erschütterungen überhoben, welche eine Königswahl und ein gewaltsamer Dynastienwechsel fast immer zur Folge haben, wie man dieß am deutlichsten bei den häufigen Umwälzungen des nördlichen Reiches sehen kann. Durch innere, zügellose Parteien stets beunruhigt, durch blutige Thronwechsel geschwächt und ohne rechte Einheit im Staatswesen wie im Kultus, blieb es, trotz seines größeren Umfangs und trotz der edelsten Kräfte, die es hatte, ein Spielball der Nachbarn und gieng unter, ehe es zu einer neuen Blüte herangereift war. Erst bei den späteren Stürmen zeigte es sich klar, wie viel das kleine Juda, das allerdings auch durch seine Lage mehr geschützt war, seiner Hauptstadt verdankte. Es hatte sich hier zugleich ein bedeutender geistiger Centralpunkt gebildet, auf den man sich stützen konnte und der nicht so leicht zu erschüttern und umzustoßen war.

Die literarischen Erzeugnisse dieses Abschnittes können wir jedoch nicht gehörig würdigen, wenn wir nicht zuvor einen Blick auf die religiöse Entwicklung des Volkes werfen. —

Wir haben oben gesehen, daß bei David wie bei Salomo die religiöse Anschauung noch vielfach mit sinnlichen und natürlichen Elementen gemischt war, ohne daß diese Gegensätze klar und störend zum Bewußt-

sein gekommen wären. Natur und Kultur, Weisheit und Thorheit standen hier noch im friedlichen Bunde mit einander. Der wesentliche Fortschritt des zweiten Abschnittes, zu dem wir jetzt kommen, besteht sodann darin, daß die ewigen Gegensätze von Natur und Geist, die Gegensätze des niedern und des höhern Religionsprincipes, die bis dahin von der Volksmasse und selbst von den ersten Repräsentanten der Nation unbefangen verwechselt und verbunden wurden, nunmehr entschieden heraustreten und dem ganzen Volke zum Bewußtsein gebracht werden.

Diese Aufgabe lösen die Propheten, deren literarische Thätigkeit mit diesem Abschnitte beginnt und ihn hauptsächlich ausfüllt. — Durch die ganze Zeit aber geht ein Gefühl von Zerrißenheit, von Unversöhntheit mit dem Leben hindurch, wie es die politischen und socialen Zustände des Volkes von selbst mit sich brachten. Aus dieser Zeit erklärt es sich leicht, wie ein denkender Geist es unternehmen konnte, den Ursprung der hebräischen Weltanschauung, die jenen Kampf der Gegensätze des Geistigen und Natürlichen von Anfang an schon in sich schließt, anschaulich darzustellen, so weit dieß nämlich auf rein religiösem Standpunkte möglich war. Es ist dieß die tiefsinnige Erzählung über den Sündenfall, die hier näher besprochen werden muß und uns am besten in diesen wichtigen Abschnitt einführt.

Während die erste Schöpfungsgeschichte das Wesen des Menschen und seine Gottähnlichkeit in die ihm verliehene Herrschaft über die ganze Natur setzt, so daß er von Anbeginn an kraft des Geistes als der gekrönte Beherrscher aller Dinge dasteht, so zeigt dagegen die zweite, jüngere und gedankenreichere Darstellung (1 Mos. 2—3) die Genesis, den Ursprung dieses hebräischen Standpunktes und liefert damit zugleich die älteste sittliche Geschichte des Menschengeschlechtes. Danach gelangt der Mensch, der erdgeborene, durch Sünde zur Erkenntnis des Guten und Bösen und eben damit erst zur Gottähnlichkeit.

Die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Gutem und Bösem bezeichnet zunächst ganz allgemein die Aufhebung der geistigen Indifferenz des Kindes, die Zerreißung der ersten Unmittelbarkeit, der Unfreiheit und Unschuld, oder das Erwachen des vernünftigen Bewußtseins, die moralische Mündigkeit. Vgl. Jes. 7, 16. Durch dieß höhere Bewußtsein ist der Mensch in der That gottähnlich geworden, wie die Erzählung ausdrücklich hervorhebt. 1 Mos. 3, 22: „Adam ist geworden wie unser Einer, so daß er Gutes und Böses erkennt," sagt Gott selbst. Es fragt sich nur: wie konnte diese Erkenntnis als sündlich hingestellt werden, da doch sonst das ganze alte Testament auf eine solche Erkenntnis und ein

ihr entsprechendes Handeln dringt? — Man hat hier einen Neid der Gottheit finden wollen. Allein das wäre nur in den Naturreligionen möglich. In der Religion des Geistes aber offenbart Gott ohne Rückhalt sein ganzes Wesen und gibt seinen Geist nicht theilweis. Jenes Verbot hat vielmehr einen tieferen Grund.

Es ist in der allgemeinen Einleitung schon kurz ausgeführt, daß die hebräische Religion zu ihrer Voraussetzung die Naturreligionen habe. Das Wesen dieser letztern bestand darin, daß der Mensch sich als ein Glied des Naturganzen betrachtete, sich an die ewige Ordnung dieses Ganzen gebunden fühlte und so sich mit diesem Ganzen als in Gott seiend anschaute. In dieser Anschauung des Ganzen, durch welches der Einzelne bedingt und erhalten ist, geht zuerst die Idee Gottes dem menschlichen Bewußtsein auf und äußert sich als ein Abhängigkeitsgefühl des Einzelnen von dem All der Natur. Er hat damit die Idee eines schlechthin voraussetzungslosen, unbedingten Wesens, in welchem er selbst mit allen andern Wesen seinen Grund und sein Bestehen hat. Dieses göttliche Wesen aber erscheint als Natur, als Naturmacht und Naturgesetz.

Die hebräische Religion, als die Religion des Geistes und der sittlichen Freiheit, entstand nun wesentlich durch eine Erhebung des Willens über die Natur und ihre zwingende Notwendigkeit. Indem der Mensch so von der Mutter Natur sich losriß und es wagte, frei sich selbst zu bestimmen, so riß er eben damit sich von dem Gotte los, in dessen Armen er bis dahin geruht, und dieses negative Verhalten gegen die Natur und ihre Gesetze, diese Entzweiung des Bewußtseins ist an sich das Böse, das radikale Böse, was nicht sein soll. Denn der Mensch bleibt immer zugleich Naturwesen, und die vollendete Sittlichkeit besteht darin, daß er mit der göttlichen Ordnung der Natur in Harmonie lebt. So sehr deshalb die Erzählung auf der einen Seite den Fortschritt durch den Akt des Erkennens festhält, ebenso sehr erblickt sie darin wegen jener Entzweiung eine Schuld. Daher das Verbot: nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen.

Der bloß religiöse Standpunkt begreift nämlich nicht das Böse — in dem angegebenen Sinne — als einen notwendigen Akt, um zur sittlichen Freiheit und zur wahren Versöhnung zu gelangen. Er meint, auch ohne jenen Bruch mit der Natur, ohne Entzweiung hätte die sittliche Freiheit realisirt werden können. Allein die wahre Versöhnung ist immer eine vermittelte, eine aus der Entzweiung hergestellte; die bloße Kindesharmonie, die Unschuld, die gut und bös noch nicht unterscheiden

kann, ist weder sittlich noch unsittlich und muß daher aufgehoben werden, um danach reiner und tiefer wieder ins Leben treten zu können.

Man hat zwar sehr altklug gemeint: die ersten Menschen hätten warten sollen, bis Gott ihnen die Erkenntnis des Guten und Bösen selbst zu überreichen für passend gefunden. Allein da hätten sie lange warten dürfen; denn das Verbot ist ohne alle Einschränkung gegeben.

Aus der obigen Erklärung laßen sich nun leicht die einzelnen Grundzüge dieser Geschichte begreifen; zunächst die Feindschaft der Natur gegen den Menschen, besonders von Seiten der Schlange und des Bodens. Es ist dieß nur eine Rückwirkung von der feindlichen Stellung, welche der Mensch der Natur gegenüber eingenommen hat. Dieser Zustand aber soll nach hebräischer Anschauung nicht bleiben; der Mensch soll mit der Natur sich versöhnen, wie dieß die Propheten als letztes Ziel der Entwicklung in schönen Bildern aussprechen, z. B. Jesaja 11. — Ferner erhält jetzt erst die Drohung des Todes ihre rechte Bedeutung. Ein physischer Tod kann nicht gemeint sein; denn die Menschen sterben ja nicht, und von einer Milderung der Strafe wird nichts gemeldet. Außerdem ist der Mensch nicht mit einem unsterblichen Leibe erschaffen worden, sondern als Erde von der Erde, worin seine Endlichkeit genugsam ausgesprochen ist. Ebenso wenig kann ein geistiger Tod gemeint sein; denn das alte Testament kennt kein Fortleben nach dem Tode, kein Jenseits, sondern Alles soll diesseits sich vollenden. — Der Tod, als Folge der Erkenntnis des Guten und Bösen, kann deshalb nur in dem Sinne hier gefaßt werden, daß dem Menschen erst auf der Stufe des freien, entwickelten Bewußtseins auch seine Endlichkeit zum Bewußtsein kam. Denn „nur für das Bewußtsein hat der Tod einen Stachel.“ Das Kind kennt und fürchtet ihn nicht. Aus demselben Gesichtspunkte sind auch die übrigen Strafen, die Geburtsschmerzen des Weibes u. s. w. zu verstehen.

Ferner ist zu beachten, daß erst nach dem Genuß der Erkenntnis das Verbot folgt, nun nicht auch noch vom Baum des Lebens zu eßen. Der Sinn dieser Darstellung kann nur der sein: Nachdem der Mensch einmal zum freien Bewußtsein gekommen war und seine eigne Endlichkeit erkannt hatte, konnte er nicht wieder zu dem früheren kindlichen, unschuldigen und bewußtlosen Zustande zurückkehren; er wurde deshalb für immer aus dem Paradiese verstoßen. Im Anfang aber ward ihm der Baum des Lebens nicht verboten und er genoß unstreitig davon, d. h. im Sinn der Sage: er lebte wie das Kind ohne Bewußtsein und ohne Furcht vor seinem Ende; er hatte nur lebendige, erfüllte Gegenwart. Das liegt entschieden in der Erzählung und daraus folgt, wenn es nicht

an sich schon klar genug wäre, daß die Bezeichnungen: Baum des Lebens und Baum der Erkenntnis eine rein bildliche Bedeutung haben müßen und daß wir bei dem letztern nicht etwa mit der lateinischen Kirche an einen Apfelbaum, noch mit den Rabbinen an einen Feigenbaum oder mit andern an den Weinstock denken dürfen. Der Baum des Lebens bezeichnet das anfängliche harmonische Naturleben vor der Erkenntnis des sittlich Guten und Bösen, wo der Mensch auch seine eigne Endlichkeit und seinen Tod noch nicht erkannte. Im Gegensatz zu diesem Baume ist der andere geradezu so viel als der Baum des Todes, insofern er mit der Erkenntnis des Guten und Bösen dem Menschen zugleich das quälende Bewußtsein seines Todes bringt. Wie die Sünde hier aber bloß in die Erkenntnis des Unterschiedes gesetzt wird, so sagt auch Paulus, daß durch das Gesetz die Sünde in die Welt gekommen sei. — Aus der poetischen Ausdrucksweise solcher Sagen und idealen Geschichten ist es nun sehr begreiflich, wie so bestimmt gesagt werden konnte, daß die Menschen vom Genuß dieses Baumes sterben würden, da sie doch leiblich fortlebten und sogar ein sehr hohes Alter erreichten.

Die Schlange, um dieß noch zum Verständnis des Ganzen zu bemerken, ist keineswegs das böse Princip; denn der Ursprung des Bösen liegt im Menschen selbst. Sie symbolisirt vielmehr die eigene, natürliche Anreizung des Menschen; seine eigenen Reflexionen sind in dichterischer Weise einem natürlichen Wesen, einem Thiere, das als Bild der List und Klugheit galt, in den Mund gelegt. — Eine weitere Erklärung gehört nicht hieher. Die Hauptsache ist, daß der Mensch die erste Sünde durch Losreißung von der Natur begeht; denn durch diesen Akt ist die sittliche Freiheit, die Unterscheidung des Guten und Bösen bedingt. Diese Entzweiung mit der Natur fordert das sittliche Sollen; allein erst das Unglück der Zeit brachte dem hebräischen Volke diese Konsequenz seines Religionsprincipes zum klaren Bewußtsein. Wie es anfänglich voll freudiger Gewißheit und Unmittelbarkeit sich äußerte, ist S. 39 nachzusehen. Somit zeigt der Sündenfall die allgemeine ethische Geschichte des ganzen hebräischen Volkes, das durch „einen Riesenschritt" sich geistig frei machte. Diese Geschichte ist eine ebenso wahre als wirkliche; sie ist ein Erlebnis der Gesammtheit, nur kein einzelner, nur einmal vorgekommener Fall, sondern eine ewig sich wiederholende Geschichte. Die Menschheit ist dadurch nicht gesunken, wie auch die Bibel zugibt; allein mit diesem Schritte, den das hebräische Volk zuerst vollständig gethan, ist auch eine Entzweiung, ein Kampf der Gegensätze von Natur und Geist, von Notwendigkeit und Freiheit in die Geschichte der Menschheit eingetreten, der

seitdem das Leben des Einzelnen wie das der Völker immer aufs Neue bewegt und seiner Versöhnung entgegen ringt.

Im hebräischen Volke haben die Propheten diesen Kampf durchgekämpft und uns in der Literatur das getreuste Abbild davon hinterlaßen. — Eine vollständige Geschichte dieser Propheten und ihrer Werke gehört zwar nicht in eine Geschichte der hebräischen Dichtung; denn sie sind mehr Volksredner, als Dichter; sie haben immer eine praktische, polemische, lehrhafte Tendenz, und wegen dieser unmittelbaren Einwirkungen auf das Leben, auf das politische wie auf das religiös-sittliche, bilden sie einen besonderen, selbständigen Zweig der hebräischen Nationalliteratur und gehören theils der Religions-, theils der Sittengeschichte des Volkes an.

Indes darf die prophetische Literatur hier keineswegs übergangen werden, da sie uns den wahrhaft sittlichen Kern der Nation am treusten zur Anschauung bringt. Außerdem ist die Form dieser Schriften größtentheils poetisch und rhythmisch. Sie gehören wegen der allgemeinen Tendenz zu lehren, zu beßern, zu bilden u. s. w. ins Gebiet der *didaktischen* Dichtung und zeigen wie diese eine Mischung verschiedener Formen der Poesie: rein lyrische, satirische, erzählende und lehrhafte Elemente. Indes ist diese *prophetische* Didaktik sehr verschieden von der späteren Lehrdichtung in den Sprüchen, im Hiob und Kohelet, die sich der reinen Lyrik anschließt und deshalb auch mehr dem Charakter der wirklichen Kunst entspricht. Wir können diese beiden Gattungen geradezu als *lyrische* und *satirische Lehrdichtung* unterscheiden.

Meine gegenwärtige Aufgabe kann hauptsächlich nur darin bestehen, die *poetische* Seite, die Entwicklung der Kunst an den prophetischen Reden nachzuweisen, wobei der eigenthümliche Gedankengehalt nur im Allgemeinen zu berücksichtigen ist. Um aber die ganze Erscheinung dieser prophetischen Literatur überhaupt im Zusammenhange mit der geschichtlichen Entwicklung des Volkes zu begreifen, muß das Wesen und Wirken der hebräischen Propheten selbst hier genauer erörtert werden.

I.

Allgemeines über das hebräische Prophetenthum.

1) Begriff und Standpunkt der hebräischen Propheten.

Blickt man auf die vielseitige Wirksamkeit der einzelnen Propheten, so waren sie allerdings gottbegeisterte Sittenprediger, Lehrer und Ratgeber des Volkes wie der Könige, zuweilen auch Erzieher der königlichen

Prinzen, im Allgemeinen aber eine Art göttlicher Demagogen, wie Herder sie bezeichnet. Sie waren ferner als Gesetzgeber, als Dichter, als Geschichtsschreiber und als Verfaßer prophetischer Volksreden die wesentlichsten Begründer der hebräischen Nationalliteratur, und ertheilten außerdem nicht selten vermöge ihrer naturwißenschaftlichen Kenntnisse ihren Mitbürgern und selbst Ausländern ärztlichen Rat und Beistand, (vgl. 2 Kön. 2, 19 ff. K. 4, 38 ff. K. 5. K. 20, 7.) weshalb sie dem Volke, wie wir namentlich bei Elia und Elisa sehen, oft als Wunderthäter erscheinen mochten. (Vgl. Lukas 7, 16.) Aus diesen Einzelheiten läßt sich jedoch der allgemeine Begriff eines hebräischen Propheten nicht genügend abstrahiren. Ebenso wenig gelangt man dazu, wenn man von der Etymologie ihrer Namen ausgeht; denn diese bezeichnen meist nur die äußere Erscheinung ihrer Wirksamkeit, die vorzüglich im Reden, im begeisterten Verkünden religiöser und sittlicher Wahrheiten bestand. Der allgemeinste Ausdruck dafür ist Nabi, Sprecher, Redner, gleichbedeutend mit dem griechischen προφήτης, Verkündiger, Dolmetscher Gottes, (2 Mos. 7, 1) wie die 70. das Wort nach klassischem Sprachgebrauch richtig übersetzen; denn hiernach ist der Prophet wesentlich der Ausleger und Dolmetscher der begeisterten Göttersprüche des Mantis, obwohl das Wort etymologisch einen Vorhersager bezeichnet. Dieselbe Bedeutung hat das lat. vates, im Sanskrit vadi oder vâdica, von vad, reden, so daß die Bezeichnung eines hebräischen Propheten mit der eines sogenannten heidnischen zusammenfällt.

Man hat zwar Nabi als eine passive Form nehmen wollen, so daß es bedeute: der Begeisterte, Inspirirte, oder nach Redslob: „der Angesprudelte“, vom göttlichen Geiste Angesprützte!! Danach soll das Wort, wie sogar Hupfeld will, im Gegensatz zu dem griechischen Propheten stehen und die innere, Gott zugewandte Seite des Propheten bezeichnen, während er im Griechischen von seiner äußeren, den Menschen zugewandten Seite den Namen haben soll. Allein diese Erklärung ist durchaus unhistorisch. Denn nicht bloß der hebräische Prophet, sondern jeder, der griechische wie der der Inder und aller Heiden, hat die Vorstellung, daß ein Gott durch ihn redet. Der Inhalt der Offenbarung macht allein den Unterschied aus, nicht die Erscheinungsform; denn an sich ist die Prophetie so gut wie die Poesie eine allgemeine Menschen- und Völkergabe, und keineswegs bloß an den Boden Palästina's gebannt. Zudem ist Nabi keine Passivform, sondern ein aktives Substantiv wie paqid, Aufseher, im Arab. kalim, Sprecher, chakim, ein Weiser u. s. w. Zu bemerken ist nur, daß das Wort in engerer und wei-

terer Bedeutung gebraucht wird. Im engeren Sinne ist es der gottbegeisterte Volksredner, der populär sonst auch Mann Gottes, Mann des Geistes, Bote Gottes oder Dolmetscher (mèlîz) heißt; im weitern Sinne steht es überhaupt von frommen Männern, die unter besonderem göttlichen Einfluße stehen und einer höhern Erleuchtung und Offenbarung gewürdigt werden, so viel als Freund und Vertrauter Gottes, wie z. B. Abraham 1 Mos. 20, 7. Vgl. Ps. 105, 15. Der Prophet ist in den göttlichen Willen eingeweiht und lebt in voller Übereinstimmung mit Gott, d. i. mit dem Sittengesetz, eine Stufe, die eigentlich jeder Israelit erreichen sollte, weshalb auch Joel 3, 1 die messianische Zeit, die sittliche Vollendung des Volkes als einen Prophetismus aller Glieder desselben sich vorstellt. Die weibliche Form, nebia, bezeichnet deutlich in 2 Mos. 15, 20 die Mirjam als Dichterin, eine Übertragung, die um so näher liegt, als die rein poetische und prophetische Begeisterung sich vielfach berühren. Der Prophet wird zuweilen reiner Dichter, (Jesaja 12. Habakuk 3, Jer. 20, 7 ff.) so wie die Dichter öfters einen prophetischen Ton anstimmen, z. B. Psalm 2. 45, 3—6. 110.

Um den wirklichen Begriff eines hebräischen Propheten genauer zu bestimmen, müßen wir nicht bloß die Gesammtthätigkeit aller Propheten überblicken, sondern vor Allem uns an den Inhalt ihrer eigenen Aussprüche halten, wobei aber, wie bei jeder historischen Untersuchung, eine Kritik der Quellen unerläßlich ist.

Im Allgemeinen sind hier drei verschiedene Arten von Quellen wohl zu unterscheiden, nämlich erstens: historische Quellen im strengeren Sinn, wie sie in den Geschichtsbüchern des alten Testaments, namentlich im Pentateuch, in den Büchern Samuels, der Könige u. s. w. vorliegen. Keine von diesen Quellen ist gleichzeitig; sie sind vielmehr sämmtlich zwei bis fünf Jahrhunderte nach den Ereignissen, die sie berichten, niedergeschrieben, und enthalten mündliche, sagenhafte Volkserzählungen über die Wirksamkeit der Propheten, besonders des Mose, des Samuel, Elia, Elisa u. s. w. Ferner gehört dahin das Buch Jona, worin eine ganz mythisch-gefärbte Prophetensage zu didaktischen Zwecken frei bearbeitet worden. — Diese Erzählungen enthalten im Allgemeinen die gewöhnliche Volksansicht. Danach sind die Propheten Wunderthäter, Wahrsager, ja Zauberer, und nehmen im Grunde noch denselben Standpunkt ein, wie die Propheten und Wahrsager der heidnischen Völker. Das alte Testament gibt dieß auch zu — in den Sagen wenigstens — und erkennt in den hebräischen Propheten eine nur quantitativ höhere Kraft an, als in denen anderer Völker. So konnten die ägyptischen Zau-

berer und Weisen fast alle Wunder, welche Mose vor Pharao bewirkte, ebenfalls nachmachen — natürlich durch Hülfe des Teufels, wie die alte Kirche es sich erklärte. Ferner finden sich zu den Wundererzählungen über Elia, Elisa, Jona u. s. w. ganz entsprechende Sagen bei den Klassikern und sonst. Das Hauptgeschäft und das Wesen der heidnischen wie der hebräischen Propheten besteht nach der Volksansicht im Orakelgeben, im Vorherverkünden der Zukunft, überhaupt im Wißen und Sehen verborgener Dinge, weshalb die hebräischen Propheten früher ebenfalls „Seher" hießen. 1 Sam. 9, 9. Vgl. Am. 7, 12. (Später und bei den Propheten selbst stehen diese Bezeichnungen von der innern, intellektuellen Anschauung und Offenbarung allgemeiner Wahrheiten.) So konnte Samuel als „Seher" dem Saul verkünden, wo seines Vaters Eselinnen seien u. dergl. Die christliche Kirche hat diesen volksthümlichen Begriff eines Propheten als den richtigen angenommen, obwohl er mehr noch dem Standpunkte der Naturreligion angehört.

Bestärkt wurde die Kirche in dieser Auffaßung der hebräischen Propheten durch eine zweite Art von Quellen. Es sind dieß eigentlich prophetische Stücke aus späterer Zeit, namentlich mehre im Buch des Jesaja befindliche Reden, die am Ende des babylonischen Exiles geschrieben worden sind und von den damaligen politischen und religiösen Zuständen der Juden in Babylon handeln. Stünden diese Stücke nicht zufällig und rein äußerlich in der Sammlung der echten Reden Jesaja's, so würde auch der frömmste Aberglaube es niemals gewagt haben, sie dem alten bekannten Propheten zuzuschreiben. So klar und unzweideutig ist der Inhalt, so verschieden von dem echten Jesaja die Form und so entschieden geht das Zeitalter dieser Stücke aus ihnen selbst hervor. Jetzt aber soll der Prophet Jesaja sie 200 Jahre vor dem Exile geschrieben und alle einzelnen Vorfälle desselben vorherverkündigt haben: eine Annahme, die schon sprachlich rein unmöglich ist; denn die exilischen Zustände werden hier nicht etwa als zukünftige geweißagt, sondern theils als gegenwärtige und wirkliche, theils als vergangene beschrieben. Jerusalem und der Tempel sind lange zerstört, das Land entvölkert, das Volk schmachtet in der Verbannung; die Chaldäer stehen trotzig und übermütig auf dem Gipfel ihrer Macht; allein Cyrus, der sogar schon bei Namen genannt wird, ist aufgetreten und von ihm wird die Züchtigung der Chaldäer so wie die Befreiung Israels mit Zuversicht erwartet. Vgl. Jes. 40—66. Außerdem wollen diese und einige kleinere Stücke durchaus nicht für Produkte Jesaja's gelten. Nur einmal schreibt der spätere Sammler in der Überschrift K. 13, 1 ein unechtes Stück

dem Jesaja zu, zu welchem Irrthume jedoch das Stück selbst keinen Anlaß gegeben hat.

Ganz anders verhält es sich mit dem Buch Daniel, das ebenfalls hieher gehört. Das Buch wurde geschrieben im zweiten Jahrhundert vor Christus, während der Religionsverfolgungen unter Antiochus Epiphanes. Der Verfaßer verkündigt den Sturz dieses Tyrannen und danach soll sogleich der Messias erscheinen. Als Vorbereitung dazu erzählt er in bildlicher und symbolischer Rede die Schicksale der früheren großen Weltreiche, mit denen das jüdische Volk in feindliche Berührung gekommen, und zwar erzählt er dieß in der Art, daß er einen alten Weisen, Namens Daniel (vgl. Ezechiel 14, 14, 18, 20. 28, 3), das bereits Geschehene als Weißagung oder vielmehr als Vorhersagung aussprechen läßt. Daher stimmt denn auch Alles bis auf die Zeit des Antiochus IV. sehr genau mit der Geschichte und sogar mit der Chronologie überein; von dem aber, was der Verfaßer von der Zukunft erwartet und was schon der Form nach ganz verschieden ist und den allgemeinen Charakter der prophetischen Weißagung überhaupt an sich trägt, von dem ist so viel als gar nichts eingetroffen.

Diese poetische Einkleidung, etwas rückwärts nach dem Erfolge zu weißagen, hat für jene wie für unsre Zeit durchaus nichts Anstößiges und bezweckt nur, der Rede mehr Gewicht zu verleihen. Sie ist bei den Hebräern sehr alt. Das frühste Beispiel solcher prophetischen Kunstdichtung haben wir im Segen Jakobs, 1 Mos. 49; dann im Orakel Bileams 4 Mos. 22—24, und besonders im fünften Buch Mose's aus der Mitte des 7. Jahrhunderts. Später wird diese Form immer häufiger, wie Daniel, das Buch Henoch u. A. zeigen.

Wer sich an diese beiden Arten von Quellen hält, kann unmöglich den wahren und wirklichen Begriff eines hebräischen Propheten gewinnen; er muß vielmehr in ihm ein unbegreifliches, phantastisches Wunderwesen erblicken, das die Begebenheiten der Zukunft mit allen Zufälligkeiten und bis auf Zeit und Stunde (die selbst Christus nicht wußte) vorauszusagen vermochte. Daher dann die an Wahnsinn streifenden Theorien über das prophetische Bewußtsein, das man sich als eine visionäre Geistesverzückung und Ekstase dachte, bei den Montanisten, wie bei Hengstenberg und seinen Glaubensgenoßen. Indes hat die Kritik über jene Quellen längst so entscheidend und so unwiderlegbar gerichtet, daß jedes weitere Wort darüber unnütz ist. Selbst die vermittelnden Theologen erkennen das Gewicht der Gründe für das spätere Zeitalter

jener prophetischen Stücke an und stehen in dieser Beziehung auf dem gleichen Standpunkte mit den freisinnigsten Auslegern.

Die dritte und einzig zuverläßige Art von Quellen, an die wir hauptsächlich uns zu halten haben, sind die gleichzeitigen, authentischen Reden der Propheten selbst, und deren besitzen wir zum Glück eine große Anzahl. Sie geben uns das lebendigste und treuste Bild über das Wirken und Wesen der Propheten und sind frei von allen wunderbaren, zauberhaften und heidnischen Elementen, die, wie schon bemerkt, der Volkssage angehören.

Nach diesen Urkunden erscheinen die Propheten als begeisterte Volksredner und Volksführer, als die eigentlichen Repräsentanten des nationalen und religiösen Gesammtbewußtseins, gleichsam als das lautwerdende Gewißen des hebräischen Volksgeistes; denn sie sind die Schöpfer der religiösen Anschauungen, die Offenbarer des sittlichen Geistes der Nation. Wie viel Gemeinsames sie deshalb auch mit den heidnischen Propheten haben mögen, so unterscheiden sie sich doch qualitativ von allen übrigen, wie die Hebräer überhaupt durch die Stufe ihrer Gotterkenntnis und ihrer ganzen Weltanschauung von allen Völkern des Alterthums verschieden sind. Überhaupt aber steht die prophetische Literatur der Hebräer so eigenthümlich da, daß kein Volk des Alterthums etwas Ähnliches aufzuweisen hat.

Die Idee, daß die innere, geistige Freiheit des Menschen auch in den Erscheinungen des wirklichen Lebens eine Gestalt gewinnen soll, so daß nicht mehr das Natürliche an sich, sondern nur das vom Geist und von der sittlichen Freiheit Durchdrungene wahren Werth und Bedeutung hat, diese Idee ist als die Seele der hebräischen Religion und als das innerste Wesen dieses Volksgeistes zu betrachten. Die Propheten aber sind von Anfang an die Organe dieses allgemeinen Geistes[1]). Was die

1) Der eigentliche Geist und Genius eines Volkes kommt zunächst immer nur in einzelnen, hochbegabten Persönlichkeiten zur Erscheinung und zwar nicht bloß bei den Hebräern. Die Sinesen, Inder, Perser u. s. w. haben so gut ihre Religionsstifter, wie die Hebräer und diese sind überall nicht von der Volksthümlichkeit zu trennen, wie man dieß z. B. bei Mose und den Propheten gethan hat. Man übersieht dabei gerade das Wesen der hebräischen Religion, die Idee der Gemeinde; denn Israel als ein Ganzes, als Nation ist das Volk Gottes und jenes höhere Princip oder Gott selbst ist lebendig im Schooße dieser nationalen Gemeinschaft. Die Entwicklung jenes Princips forderte aber einen Kampf, die Überwindung eines Gegensatzes, wie sich etwas Ähnliches in jeder Religionsgeschichte nachweisen läßt. So stellen Sokrates und alle griechischen Philo-

Menge nur dunkel ahnt und fühlt, das sprechen sie klar aus und suchen die sittliche Freiheit ins Leben einzuführen und zu realisiren. Das menschliche Dasein soll durch eine höhere, ideale Auffaßung verklärt, verschönt, poetisch und sittlich umgestaltet werden, wobei die Poesie freilich ganz im Dienst der Religion und der Sittlichkeit steht.

Die Hindernisse, welche bei dieser Aufgabe überwunden werden mußten, waren in religiöser Hinsicht vorzüglich der Standpunkt der Naturreligion, das natürliche Princip oder der Götzendienst, dem ein großer Theil des Volkes über tausend Jahre hindurch anhieng. Andrerseits bezog sich die Thätigkeit der Propheten immer auch auf die politischen Verhältnisse; denn innerhalb der Rechtsgemeinschaft, innerhalb des Staates sollte die sittliche Freiheit verwirklicht werden. Hiernach ist es klar, daß die öffentliche Wirksamkeit dieser Männer wesentlich bedingt war durch den jedesmaligen Zustand des Staates, und deshalb in den verschiedenen Epochen desselben notwendig einen verschiedenen Charakter bekommen mußte.

Gleich an der Spitze der hebräischen Gemeindebildung, die in der mosaischen Zeit beginnt, steht Mose, ein Prophet, der als Vorbild und Muster aller folgenden Propheten betrachtet werden kann. Das Volk lebte noch nomadisch, hatte aber bereits Häupter oder Fürsten, die an der Spitze der zwölf Stämme standen. Den Stammfürsten nebst den Ältesten des Volkes lag die gewöhnliche Rechtspflege ob. Diese Stammverfaßung dauerte sodann noch über 500 Jahre hindurch, nachdem das Volk bereits in Palästina ansäßig geworden war. Dabei nehmen die Propheten schon jetzt eine eigenthümliche Stellung ein. Ohne irgend eine äußere Macht und Autorität zu besitzen, treten sie durch geistige Überlegenheit, durch die Macht des Wortes an die Spitze des Volkes und begründen und erhalten vor Allem die Idee der nationalen und religiösen Einheit. So zunächst Mose, der die ganze Staatsmacht, wenn man so sagen darf, in seiner Person vereinigte. Denn er ist Heerführer, Gesetzgeber und höchster Richter des Volkes. Dieselbe Bedeutung haben im Allgemeinen auch alle späteren sogenannten „Richter", obwohl das höhere, prophetische Element nach der jetzigen Darstellung nur bei wenigen, namentlich bei Debora und Samuel, entschiedener hervortritt. Aber z. B. noch bei Ehud, dem Mörder des moabitischen Königs (Richt. 3,

---

sophen und Dichter gewiß nicht die rein natürliche Volksthümlichkeit der Griechen dar, denn sie geriethen mit dieser oft genug in Konflikt so gut wie die hebräischen Propheten.

15 ff.), sieht man die prophetische Seite durchblicken; denn er kündigt dem Eglon ein göttliches Orakel an, welches der König auch ehrerbietig entgegen nehmen will. Vgl. S. 91 ff. Schon der hebräische Name: Schofét, führt darauf, daß diese Richter in höchster Instanz Recht sprachen und die letzte Entscheidung zu geben hatten, wie später die Könige. Im Übrigen leiteten sie die öffentlichen Angelegenheiten des Volkes, ergriffen nicht selten die Waffen und bildeten die Anführer im Kriege. Die verschiedenen Stämme unterwarfen sich dann öfters freiwillig ihrer Leitung und so sind die ältesten Propheten auch in dieser Beziehung die Vorläufer der späteren Könige.

Diese freie, prophetische Macht erscheint sodann in den Königen als eine äußere und erbliche fixirt. Der hebräische Freistaat bekam ein monarchisches Haupt; an die Stelle der Gottherrschaft und ihrer rein geistigen Organe trat die Königsherrschaft, aber mit der Forderung, daß der König die Stelle Gottes bei seinem Volke vertreten solle, weshalb er im vorzüglichen Sinne auch „der Sohn Gottes" heißt (Psalm 2, 7. 2 Sam. 7, 14), wie sonst das ganze israelitische Volk oder auch jedes einzelne Glied desselben. Vgl. Hosea, 11, 1. Jesaja 1, 2. 5 Mos. 14, 1. Denn Gott wurde als der allgemeine Vater angeschaut. 5 Mos. 32, 6. Indes unter den wirklichen Königen entsprachen nur wenige jener Idee. Schon bei David und noch mehr unter Salomo nahm die unbeschränkte königliche Macht immer mehr den Charakter der Despotie an, wodurch die Trennung des Reiches herbeigeführt wurde.

Von jetzt an wird die Stellung der Propheten eine wesentlich andere. Sie erscheinen als die eigentlichen Hochwächter der Volksfreiheit, überwachen jeden Schritt und jede Maßregel der Könige und treten gegen alle willkürlichen und gewaltthätigen Eingriffe derselben als die entschiedensten Oppositionsmänner öffentlich auf. Ebenso aber kämpfen sie überhaupt gegen alles ungerechte und ungöttliche Wesen, mag es von den Machthabern und Großen des Reichs, von engherzigen, selbstsüchtigen Priestern (mit denen man die Propheten unwißender Weise öfters verwechselt hat), oder von der Masse des niederen Volkes verübt werden. In dieser Hinsicht vergleicht schon Winer (Real-Wtb. II. S. 278) das Wirken der Propheten nicht ganz unpassend mit dem, was unsere Zeit von den Volksrepräsentanten und von der freien Presse erwartet, obwohl die Ähnlichkeit mit den Volksrepräsentanten doch nur sehr entfernt zutrifft; denn die Propheten verbinden mit einer solchen politischen Thätigkeit zugleich die religiöse Aufgabe unserer Prediger.

So wagt es zunächst ein Prophet, den David wegen seines Ehebruchs mit der Batseba und wegen der Hinmordung ihres Mannes zur Rede zu stellen. Ein Anderer weist ihn zurecht wegen einer neuen Volkszählung, die offenbar den Zweck hatte, Soldaten auszuheben und das Kriegsheer zu vergrößern. — Später scheinen die Propheten auch im nördlichen Reiche sehr thätig und einflußreich gewesen zu sein, vor allen Elia und Elisa. Die Erzählungen über diese Männer gehören freilich der Volkssage an und sind mit wunderbaren Elementen ausgeschmückt; allein sie beruhen dennoch auf einer geschichtlichen Grundlage. Zu diesen echt geschichtlichen Zügen dürfen wir z. B. rechnen, wie sie als Führer der Volkspartei selbst gewaltsame Maßregeln nicht scheuen und Eine Dynastie stürzen und eine andere einsetzen helfen, wobei sie übrigens, wie sich nicht läugnen läßt, zuweilen mehr Eifer, als kluge Besonnenheit zeigen.

Am gediegensten, würdigsten und großartigsten erscheint die prophetische Wirksamkeit seit der Mitte des 9. Jahrhunderts. Mit diesem Zeitpunkte beginnen auch ihre eigenen, uns erhaltenen Reden und begleiten uns durch die ganze folgende Geschichte bis in die Zeiten der Rückkehr aus der babylonischen Verbannung. Sie überwachen zunächst die ganze Rechtspflege und treten rügend und drohend gegen die Stammfürsten und Richter auf, die das Recht verdrehen, sich bestechen laßen und das arme Volk nach Willkür bedrücken. Solche Klagen sind fast bei allen Propheten zu finden und zeigen, wie mangelhaft die eigentliche Sphäre des Rechtes im hebräischen Staate ausgebildet und im Leben durchgeführt war. So nennt Jesaja wie schon Hosea mit einem bittern Wortspiele 1, 23 die Fürsten des Volkes Abtrünnige und Diebsgesellen, („deine Vertreter sind Verräter"). Ferner spricht Gott zu den Fürsten, die er zu Hirten und Hütern des Volks bestellt hatte, Jesaja 3, 14—15: „Ihr habt abgeweidet meinen Weinberg (d. i. das Volk), der Raub des armen Mannes ist in euren Häusern! Warum zermalmt ihr mein Volk und zerschlagt das Antlitz der Unglücklichen?" Mit der größten Freimütigkeit erklären sie deshalb, daß das jetzige Regiment ein schmachvolles Ende nehmen müße, bevor ein beßerer Zustand gegründet werden könne. Ebenso soll das ganze Volk, weil es entartet ist, bis auf einen kleinen Rest vertilgt werden.

Wegen solcher Reden, die in Hütten wie in Palästen, besonders aber an den altheiligen Kultusstätten ertönten (Amos 7, 13. Hosea 9, 8), wird den Propheten nicht selten Schweigen geboten, z. B. dem Amos. Allein sie kehren sich nie an solche polizeiliche Verordnungen und wieder-

holen nur um so entschiedener und rückhaltsloser ihre Polemik und ihre Drohungen. Dafür hat mancher mit seiner Freiheit und noch öfterer mit dem Leben büßen müßen, weshalb es bei Matthäus K. 5, 12. 23, 37 heißt: in Jerusalem habe man immer die Propheten verfolgt und getödtet. — Das lebendigste Bild aller Mühseligkeiten und Gefahren, denen die Propheten als die Freiheits-Apostel des Volkes ausgesetzt waren, geben uns die Reden des Propheten Jeremia. Er erzählt darin ausführlich, wie man ihm beständig nachgestellt, mit Gewalt zum Schweigen gebracht und auf den Tod angeklagt habe, und wie selbst seine schriftlichen Reden, damit sie ferner kein Unheil stiften möchten, vom Könige verbrannt worden seien.

Einer oberflächlichen Betrachtung könnte es leicht scheinen, als seien die Propheten nur negirende und zerstörende Demagogen, fanatische Schwärmer, die Umtriebe machen, um das Volk überhaupt gegen die Regierung aufzuhetzen und die dadurch den Untergang des Staates mit herbeigeführt. Allein wo sie einreißen und zerstören, zeigen sie stets auch in der Ferne schon den Grundriß zu einer neuen, positiven Schöpfung, und alle negativen Elemente, die sie in Bewegung setzen, haben nur den Zweck, diese neuen Zustände zu verwirklichen. Dabei bilden Recht, Religion und Sittlichkeit die drei sehr positiven Grundlagen, von denen sie überall ausgehen und auf die sie Alles beziehen.

Werfen wir einen Blick auf die politischen Grundsätze der Propheten, so geht ihr Hauptbestreben in dieser Beziehung dahin, das Volk möglichst frei im Innern und stark und selbständig nach Außen zu machen, die nationale Kraft zu wecken, zu entwickeln und das getrennte Reich zu einer festen, organischen Einheit zurückzuführen. Sie tadeln deshalb laut alle bloß äußeren Mittel, welche die Regierung zum Schutze des Landes trifft. So namentlich den Bau von Festungen, die Anhäufung von Kriegeswagen, die Vermehrung des stehenden Heeres, besonders der Reiterei u. dgl. Gehen sie hierin auch zuweilen zu weit, so ist doch der zu Grunde liegende Gedanke, wonach sie nicht in Äußerlichkeiten, sondern nur in dem moralischen Mute und der Begeisterung freier Bürger die wahre Bürgschaft für die Sicherheit und Unabhängigkeit des Staates finden, höchst achtbar und richtig. Vgl. Jesaja 2, 7. 30, 6. Hosea 1, 7. 8, 14. 2 Sam. 24 u. s. w.

Aus demselben Grunde erklären sie sich aufs entschiedenste gegen alle Schutz- und Trutzbündnisse mit auswärtigen Völkern, namentlich mit den Assyrern und Ägyptern. Indes schloßen die Könige, trotz aller Bemühungen der Propheten, solche Bündnisse mit ihren natürlichen

Feinden, wodurch das nördliche Reich alsbald ganz in die Hände der Assyrer fiel und Juda wenigstens für längere Zeit in eine drückende, gefährliche Abhängigkeit geriet. Es wurde gewaltsam in das Wogen der Weltgeschichte hineingerißen, und die meisten und wichtigsten Reden der Propheten sind durch diese Berührungen mit den mächtigen asiatischen Weltreichen, besonders mit den Assyrern, Chaldäern und Persern hervorgerufen. Sie erhalten dadurch einen großartigen Hintergrund und eine universalhistorische Bedeutung.

Außer einer scharfen, spottenden Polemik gegen allen Natur- und Götzendienst eifern diese Propheten namentlich gegen die rein äußerliche, mechanische Gottesverehrung. Dem Opferwesen und den Festtagen an sich wird aller Wert abgesprochen. (Amos 5, 21—22. Hosea 6, 6. 8, 13. Jesaja 1, 11—17. Micha 6, 7—8). Dem Opfer als einem Äußerlichen, Natürlichen wird vielmehr das Innere, die Gesinnung, die Gotterkenntnis und besonders die praktische Frömmigkeit und Sittlichkeit als das Vorzüglichere entgegen gestellt. „Zerreißet euer Herz und nicht eure Kleider!" sagt Joel 2, 13 f. Und Jesaja 29, 13 rügt das Volk, das nur mit dem Munde und mit den Lippen Gott verehrt, während das Herz, die Gesinnung fern von ihm ist, so daß ihre Gottesfurcht oder ihre Religion nichts ist, als „eingelerntes Menschengebot." Das Opfer soll bei diesen Propheten offenbar nur noch symbolische Bedeutung haben; es soll nur noch Ausdruck der Gesinnung sein; daher es an sich völlig wertlos erscheint. Diese Polemik, die nicht auf den Pentateuch, sondern nur auf den Volksgebrauch Rücksicht nimmt, setzt zunächst die vollständige Ausbildung des Opferwesens voraus. Sie zeigt ferner aber auch, daß die eigentlich religiöse Bedeutung des Opfers, die man früher in unmittelbarer Gewißheit anschaute und fühlte, seit dem 8. Jahrhundert immer mehr aus dem Bewußtsein verschwand und einer moralischen Gottesverehrung Platz machte. Diese Umwandlung ist merkwürdig und bedeutsam.

Im Opfer nämlich, als einer Selbsthingabe an die Gottheit, feiert der Mensch im Allgemeinen seine freie Einheit mit der Natur. So namentlich im Dankopfer, der ursprünglichsten und häufigsten Form des Opfers. In der Freude des Herzens verzehrt der Mensch die natürlichen Gegenstände, welche der gütige Gott ihm zum Genuß darbietet und weiß sich auf die Art nicht bloß abhängig von dem Naturganzen, sondern auch selbständig und erhalten in demselben. In der geschichtlichen Entwicklung des hebräischen Volkes trat nun aber das Gefühl der absoluten Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Macht immer entschiedener

hervor. Die assyrische Periode steigerte dieß Gefühl aufs Höchste und ließ dagegen die andere Seite, das Gefühl der freien Selbständigkeit des Menschen innerhalb des Ganzen der Natur, mehr zurücktreten, zumal da die Zeiten immer unglücklicher wurden. Hierin liegt der tiefere Grund dieser wie aller prophetischen Polemik gegen das Opferwesen und den Kultus. Wo das Gefühl der Selbständigkeit des Volkes und seiner Harmonie mit dem Naturganzen wieder lebhafter hervortritt, da erhält das Opfer auch wieder seine Bedeutung, so daß es eigentlich nur zeitweise zurückgedrängt, aber nie ganz aufgegeben erscheint. Das geht so fort bis zum Untergange des Volkes und bis zum neuen Testamente, wo dann bei der Anschauung der völligen Abhängigkeit des Menschen von Gott das Opfer bis auf einen geringen Rest beim Abendmahle völlig verschwindet. Ebenso hat das Opfer im Islam keine rechte Stelle mehr und ist bis auf ein einziges jährliches zusammengeschrumpft. Die völlige Hingebung des Willens an Gott läßt eine solche Feier unsrer Einheit mit der Natur nicht zu und setzt moralische Gebote an die Stelle der Opfer. Ebenso das neuere Judenthum. Für die Religion selbst aber ist es kein Gewinn, daß der Mensch sich immer ausschließlicher bloß als Geist auf Gott bezieht und die Naturseite seines Wesens wie ein negatives und sündliches Element zu erdrücken sucht. Die Religion verliert dadurch ihre eigentliche Lebensader, ihr ursprünglichstes Gefühl, und wird entweder etwas bloß historisch Überliefertes und Eingelerntes, oder sie geht in der Moral unter. —

Wie die Propheten nun das Wächteramt über Israel ausüben, so beobachten und überwachen sie auch sorgfältig die Schicksale und Unternehmungen der bekannten heidnischen Völker und verkünden, was diesen nach den ewigen Gesetzen der moralischen Weltordnung bevorstehe. In der Regel wird ihnen nur Unglück, Unterwerfung oder auch gänzlicher Untergang als Strafe angedroht. Zunächst aber erscheinen sie als eine gottgesandte Zuchtrute für Israel.

Diese Konstruktionen der künftigen Geschichte und Schicksale, welche dem eignen Volke wie den Heiden bevorstehen, sind in der Regel sehr allgemein und unbestimmt gehalten. Sie beruhen wesentlich auf einem richtigen Verständnis der Vergangenheit und der Gegenwart, so daß jeder politisch gebildete, rein menschlich überlegende Kopf sie hätte aussprechen können und zu allen Zeiten auch ausgesprochen hat. Um hier nur an das Nächste zu erinnern: wie lange hat man nicht schon den Weltkampf zwischen Rußland und England vorhergesehn und vorhergesagt? Und wem kann das allgemeine Resultat dieses Krieges wohl noch

völlig zweifelhaft sein? Von einem genauen Vorherwißen der Zukunft und der einzelnen Begebenheiten kann natürlich auch bei einem Propheten niemals die Rede sein, obwohl ein klarblickender Genius hier mehr sieht, als ein gewöhnliches Auge. Vgl. Jesaja K. 19. — Es gilt hier auch Schillers schönes Wort:

„Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde:
Was der eine verspricht, leistet die andre gewiß.“

Ihren letzten Grund haben jene allgemeinen Konstruktionen der Völkerschicksale in der lebendigen Idee einer gerechten Vergeltung, in der Idee einer sittlichen Weltordnung, nach welcher das Recht immer zuletzt siegen muß, jede Schuld aber auf das Haupt des Schuldigen zurückfällt. „Wind säeten sie, und Sturm werden sie ernten,“ sagt Hosea, 8, 7. Die Propheten geben deshalb keine Enthüllungen und Vorherverkündigungen einzelner, individueller Interessen, sondern der Inhalt ihrer Reden bezieht sich auf die allgemeinen geistigen Grundwahrheiten, auf die Förderung und Entwicklung des göttlichen Reiches auf Erden, auf die Vollendung des sittlichen Lebens und sind ein Postulat des religiösen Glaubens überhaupt.

Weil aber die Propheten zugleich Poeten sind und jene, die Weltgeschichte bewegenden Grundideen nicht in der Form verständiger Reflexion, sondern in der Form der Anschauung besitzen, so kommt es, daß sie zuweilen sehr bestimmt reden und etwas scheinbar Einzelnes und Zufälliges, das aber in die Entwicklung des göttlichen Reiches eingreift, vorherverkünden. Eine solche rein dichterische Bedeutung haben z. B. in den echten Reden alle chronologischen Angaben. Nach Jesaja 16, 14 soll Moab in drei Jahren, d. i. in nicht langer Zeit, unterjocht werden. Nach Jes. 21, 16 soll die Macht des Stammes Kedar in Jahresfrist gebrochen sein. Die Propheten reden hier überall nach der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit. So soll das babylonische Exil nach Jeremia 25, 11. 29, 10 siebenzig Jahre d. i. sehr lange dauern. In der Wirklichkeit dauerte es aber nur 52 Jahre, von der Zerstörung Jerusalems an gerechnet, von 588—536, oder höchstens 63 Jahre, wenn man die erste Fortführung um 599 mitzählen will.

Wie diese runden Zahlangaben, so sind auch sonst die ganz allgemein gehaltenen Voraussagungen, wie wohl kaum bemerkt zu werden braucht, nicht einmal immer in Erfüllung gegangen. Jerobeam z. B. ist nicht durchs Schwert gestorben, wie Amos 7, 11 ihm verkündet. Die 10 Stämme sind nicht wieder ins Exil nach Ägypten gekommen, wie Hosea 9, 3. 11, 5 ihnen androht. Nach Jesaja 7—8 sollten die Assyrer

das Reich Juda zerstören; Tyrus sollte von Salmanassar gänzlich vernichtet werden, Jes. 23, 1—14. Vgl. Ezechiel 26—28. Ferner ist der Hauptstadt Babel mehrmals eine Zerstörung durch die Meder und Perser vorhergesagt; allein sie wurde nur erobert. Auch viele andere, noch weit unbestimmter gehaltene Weißagungen sind nicht erfüllt worden, ohne daß ein verständiger Leser deshalb Anstoß daran nehmen könnte. Die Propheten geben das Nichteintreffen ihrer Aussagen zuweilen auch zu und erklären dieß dann aus einer Änderung des göttlichen Ratschlußes, obwohl nach 5 Mos. 18, 22 das Nichteintreffen als Kennzeichen eines falschen Propheten angegeben wird. Es ist dieß aber eigentlich nur die Volksansicht, die in dem Propheten vorzüglich einen Wahrsager erblickte. (Vgl. dagegen das Buch Jona). Für uns behalten die prophetischen Aussprüche über die Schicksale der Völker stets ihre religiöse Wahrheit, wenn gleich in den meisten Fällen die wirkliche Geschichte sich anders entwickelt hat, als die Propheten es sich vorstellten.

Die eben erwähnten falschen Propheten oder Lügenpropheten sind in religiöser Hinsicht zunächst solche, welche sich nicht zu dem geistigen Princip des hebräischen Monotheismus erhoben, sondern auf dem Standpunkte der Naturreligion verharrten, also Propheten des Baal, der Astarte u. s. w. Außerdem aber namentlich solche, die sich äußerlich zu dem geistigen Princip des hebräischen Nationalgottes bekannten und sich darauf beriefen, im Grunde aber ohne alle sittliche Substanz, ohne Wahrheit und echte Begeisterung waren. Sie erfrechen sich, wie es 5 Mos. 18, 19 heißt, im Namen Gottes etwas zu reden, das er ihnen nicht geboten, und offenbaren auf die Art nicht die ewigen, notwendigen Gesetze der sittlichen Weltordnung, sondern, wie es populär heißt, die Einbildungen und Gelüste ihres eigenen Herzens. Deshalb sind auch ihre angeblich göttlichen Eingebungen käuflich, und je nachdem sie bezahlt werden, weißagen sie Krieg oder Frieden, Glück oder Unglück und verführen durch falsche Vorspiegelungen Volk und Fürsten. Micha 3, 5, 11. Derartige falsche Propheten, welche die Religion zu selbstsüchtigen Zwecken gebrauchten und wo sie es nützlich fanden, selbst den Lastern und Leidenschaften der herrschenden Parteien schmeichelten, waren namentlich zur Zeit Jesajas und Jeremias sehr zahlreich.

Hieran reihen sich passend noch einige Bemerkungen über die eigenthümliche Form des prophetischen Bewußtseins. Es fragt sich: wie kommt der Prophet dazu, daß das, was doch durch die innerste Thätigkeit seines eignen Geistes hervorgebracht sein muß, ihm als ein Fremdes, von Gott ihm Mitgetheiltes erscheint? — Schon die einfache

Betrachtung, daß sich diese Vorstellung einer Offenbarung bei allen Völkern findet, daß die Inder wie die Muhammedaner, die Juden wie die Christen ihre heiligen Schriften für göttliche Mittheilungen halten, während sie andere Schriften dagegen herabsetzen und für nicht göttlich, für nicht inspirirt erklären, schon daraus folgt, daß die Menschen überall sich die Kraft beimeßen, die Göttlichkeit oder Nichtgöttlichkeit einer Offenbarung beurtheilen zu können. Damit gibt der Mensch thatsächlich kund, daß der Schlüßel zur Offenbarung so wie der Ursprung derselben im Menschen selbst liege. Außerdem setzt diese Vorstellung immer schon die Idee Gottes, so wie eine bestimmte Beziehung des Menschen zu Gott voraus. Die Hauptsache also, die Idee Gottes selbst, kann dem Menschen nicht äußerlich mitgetheilt werden; er muß sie vielmehr in sich haben, bevor eine Offenbarung erfolgen kann. Wie konnte z. B. Gott als Geist sich dem Mose offenbaren, wenn dieser nicht zuvor sein eigenes Wesen als Geist, als freien sittlichen Willen sich zum Bewußtsein gebracht hatte? Ohne dieß Bewußtsein hätte er keine göttliche Mittheilung, wie wir uns dieselbe auch vorstellen mögen, als von dem geistigen Gotte kommend annehmen und verstehen können. Er mußte also in sich selbst bereits den Maßstab für eine solche Offenbarung haben, mußte mithin Gott selbst zuerst als Geist erkannt haben, ehe dieser für ihn vernehmbar werden konnte.

Endlich liegt es im Begriff der Sittlichkeit, daß ein sittliches Wesen immer sich selbst bestimmen und mit Freiheit sein Gesetz sich selbst vorschreiben muß. Deshalb kann das Sittengesetz nicht äußerlich mitgetheilt werden; es muß sich aus dem menschlichen Bewußtsein entwickeln; denn nur alsdann kann ich darin das Gesetz meines eigenen Wesens erkennen und mit innerer Freiheit mich seiner Notwendigkeit unterordnen. Das Deuteronomium spricht es auch mit klaren Worten aus K. 30, 11—14, daß das Sittengesetz keinen transcendenten Ursprung habe, sondern aus dem innersten Wesen des Menschen selbst hervorkomme und deshalb leicht zu befolgen sei. Vgl. Psalm 40, 8—9. Allein die klaren Aussprüche der Propheten scheinen dagegen zu sein, indem sie ihr subjektives Denken und Meinen bestimmt von dem objektiven Gottesworte unterscheiden. Es muß deshalb diese Vorstellung, die zudem ganz allgemein ist, einen tiefern Grund haben und aus der Bewegung des Selbstbewußtseins erklärt werden. Hier genügen folgende Andeutungen:

Indem der Menschengeist über das Endliche, Natürliche sich zur Anschauung seiner sittlichen Freiheit erhebt und in dieser Anschauung sich

Eins weiß mit Gott, so hat Alles, was er im Bewußtsein dieser seiner Einheit mit Gott redet, von selbst auch eine höhere und allgemeinere Bedeutung. „In deinem Lichte sehen wir Licht," Psalm 36. Ja, in dieser Erhebung geht das Bewußtsein seiner besonderen, menschlichen, subjektiven Thätigkeit eigentlich unter. Er fühlt nur das Walten des Herrn und nur dieser redet durch ihn. Der Prophet nämlich hat das unmittelbare Bewußtsein, daß das Sittengesetz, unabhängig von menschlicher Willkür und Selbstbestimmung, an einer ewigen Notwendigkeit seine göttliche Voraussetzung hat und erscheint ihm daher als ein mit Allgewalt über ihn Kommendes und Gegebenes. Denn nicht durch Nachdenken und Philosophie hat er es gefunden; er hat es vielmehr in unmittelbarer Anschauung, in unmittelbarer Gewißheit oder in seinem Gewißen und kann nicht nachweisen, wie er dazu gekommen ist. So bildet sich ganz von selbst die Vorstellung einer Offenbarung. Der Geist scheint sich in ein Fremdes, Objektives versenkt zu haben, so daß alle Thätigkeit von diesem Objekte ausgeht, während er sich in Wahrheit doch nur in seinen eigenen Lebensgrund vertieft hat und das ausspricht, was er hier vorfindet. So scheint dem sinnlichen Auge die Sonne sich um unsre Erde zu bewegen und die letztere still zu stehen, während doch wir selbst mit der Erde die Bahn durchlaufen und die Sonne umkreisen. Ebenso scheint Gott sich im Propheten zu offenbaren, während doch umgekehrt der Prophet der wahre Offenbarer Gottes ist und zu ihm sich erhebt. Daher denn auch die bedeutenden Unterschiede der Propheten unter einander je nach ihrem individuellen Charakter und ihrer geistigen Begabung, was nicht möglich sein würde, wenn sie bloße Maschinen wären, durch welche Gott unmittelbar seinen Willen kund thäte.

Bei rein dichterischen Erzeugnissen stellt sich leicht dieselbe Vorstellung ein, wonach die Muse oder ein Gott dem Dichter eingibt, was er singen soll. Ebenso vergißt der Mensch im wißenschaftlichen Denken sich selbst in der Sache, in dem Gegenstande seiner Untersuchung, oder soll es wenigstens, ohne sich jedoch darin zu verlieren. Es sind dieß alles dem prophetischen Bewußtsein analoge Erscheinungen. Auch der Prophet vertieft sich in die Sache, in die Idee des Sittengesetzes, welche die ganze Offenbarung im alten Testamente ausmacht, so daß jene Idee ihn vollständig beherrscht und überwältigt. In dieser genialen Unmittelbarkeit finden wir das Prophetenthum in den ältesten Schriften. Später aber, wo die poetische wie die ethische Begeisterung der Propheten zur nüchternen Prosa herabsank, wird es eine bloße Form und Fiktion, etwas im Namen Gottes zu sagen, was allgemeinere Geltung haben soll.

Wenn nun die Gegner eines freien und menschlichen Standpunktes in den biblischen Wißenschaften so oft hervorheben, daß demnach die Propheten und die Bibel überhaupt nur „gewöhnliches Menschenwort" enthalte, so ist das eine höchst unverständige Ansicht. Jeder begabte Dichter schon redet nicht gewöhnliches Menschenwort, er spricht in der Sprache der Götter, wie die Alten sagten. Ebenso verhält es sich mit den Dichtern und Propheten des alten Testamentes. Sie haben Geist und Genius und stehen hoch über der gewöhnlichen großen Masse des Volkes. Dennoch bleiben ihre Reden und Gedichte Menschenwort, zeigen überall diesen rein menschlichen, nationalen Ursprung und sind nur hieraus zu verstehen und zu würdigen.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch, daß der wahre Prophet, der immer zugleich ein begabter Dichter sein muß, nicht etwa durch Studium sich zu seinem Berufe willkürlich bilden kann. Er wird vielmehr geboren wie der echte Dichter und wie jeder geniale Geist, und kann durch Bildung nur das entwickeln, was schon in ihm liegt. Deshalb ist auch den Prophetenschulen, die Samuel förderte und reformirte, keine so große Bedeutung zuzuschreiben, so segensreich sie im Allgemeinen für Verbreitung einer gewißen Kultur, für Musik, Gesang und Poesie auch gewirkt haben mögen. Allein keiner der Propheten, von denen wir literarische Denkmale haben, ist — so viel wir sehen können — aus diesen Pflanzschulen hervorgegangen. Es war auch offenbar mehr Aufgabe dieser Vereine, das eigne religiöse und sittliche Leben zu fördern, als Volksredner auszubilden. Nur die niedere Seite des populären Prophetenthums, das mit Wahrsagerei und einer exaltirten Erregung verbunden war und das sich erlernen ließ, scheint ebenfalls gepflegt und geübt worden zu sein (1 Sam. 10, 5 ff. 19, 20 ff.), und zwar nicht zum Nutzen für die echt prophetische Begeisterung. Doch gehören alle diese Aussagen in den Büchern Samuels und der Könige der Volkssage an und geben uns keine treue Vorstellung mehr von dem Wesen und der eigentlichen Aufgabe dieser Verbindungen, die besonders im nördlichen Reiche zahlreich gewesen zu sein scheinen. — Von einem Propheten-Orden kann nicht die Rede sein, obwohl die Propheten, der strengeren asketischen Lebensweise wegen, einen besonderen härenen Mantel trugen. Sonst durfte jeder, das Weib wie der Mann, der den höhern göttlichen Ruf in sich verspürte, als Prophet auftreten. Männer wie Jesaja, Jeremia und Ezechiel, die ihr ganzes Leben hindurch in diesem Berufe thätig waren, hatten sich unstreitig darauf vorbereitet. Andere fühlten nur vorübergehend den Drang, öffentlich prophetisch zu wirken. So Amos der

Hirt, der außerdem sagt, daß er kein Prophet von Profession und nicht einmal der Schüler eines Propheten sei. K. 7, 14. Er ist deshalb eine doppelt interessante Erscheinung, weil er klar zeigt, daß im Propheten eigentlich nur die sittliche Substanz des allgemeinen Volksgeistes zum Bewußtsein kam und er alsdann aus eigener innerer Fülle seine religiöse Begeisterung und seine Sittenpredigt hervorströmen ließ. Die prophetische Bildung konnte eigentlich auch nur das Formelle betreffen; der geborene Prophet aber wie der echte Poet haben von Haus aus schon die entsprechende Form für ihren geistigen Gehalt. Dieß führt uns näher auf die prophetische Schriftstellerei.

2. Schriftliche Darstellung der prophetischen Reden.

Zunächst und ursprünglich waren die Propheten Männer der That, des Lebens und vor allem des lebendigen Wortes, so daß Schriftstellerei nicht notwendig zu ihrem Wesen gehörte, sondern nur eine untergeordnete Stelle zu ihrer Gesammtwirksamkeit einnehmen konnte. Auf öffentlichen Plätzen, in den Volksversammlungen oder wo in kleineren Kreisen des Hauses Rat und Erbauung gesucht wurde, wo die öffentliche Meinung aufgeklärt und verkehrten Tendenzen der Zeit entgegen gearbeitet werden mußte, wo die ewigen Grundwahrheiten der sittlichen Weltordnung verkannt wurden und wo die Grundsünden der Nation sich geltend machten, da ließen sie ihre Reden hören. Diese bestanden meist wohl in kurzen, kräftigen Ausbrüchen ihres Eifers, in Anreden und Aufrufen an die versammelte Menge oder auch an einzelne Personen (Jes. 22, 15 ff.), wodurch nicht selten Wortwechsel veranlaßt wurden. Vgl. Amos 7, 10 ff. Jesaja 7. Jeremia 28. 1 Kön. 22, 6 ff. Weit seltener hielten sie wohl ausführliche, zusammenhängende Vorträge, und sprachen überhaupt immer nur bei ganz bestimmten Veranlaßungen, die in der Regel durch bedeutende geschichtliche Vorfälle gegeben wurden.

Nicht bloß zur Lebendigkeit des Vortrags und um die Aufmerksamkeit zu spannen, wie man gewöhnlich sagt, bedienten sie sich symbolischer Handlungen, in denen der Sinn ihrer Weißagung sichtbar und sinnlich abgebildet war, sondern es waren dieß unmittelbare Äußerungen des eigenthümlichen prophetischen Bewußtseins, das seine Gedanken wie der Dichter in der unmittelbaren Form der Anschauung, nicht aber in der prosaischen Weise der Reflexion besitzt. So zerriß der Prophet Ahia seinen neuen Mantel und gab 10 Stücke davon dem Jerobeam, indem er ihm verkündigte, daß er König über 10 Stämme

Israels werden würde. 1 Kön. 11, 29 ff. Ferner zeigte sich Jesaja (Kap. 20) während der dreijährigen Belagerung von Asdod oftmals barfuß und nackt d. i. bloß mit dem Unterkleide angethan, ohne Mantel, also im Anzuge von Kriegsgefangenen, um dadurch anzudeuten (wie er es in eigentlicher Rede erklärt), daß die Ägypter und Äthiopen in die Gefangenschaft wandern würden und es folglich thöricht sei, sich auf sie zu verlaßen. Jeremia 19, zerbricht einen irdenen Krug, um auszudrücken, daß wie dieß zerschellte Gefäß nicht wieder hergestellt werden könne, so auch Jerusalem von Grund aus zerstört werden würde. Eine solche symbolische Handlung, eine thatsächliche Parabel ist z. B. im neuen Testamente die Fußwaschung. Ähnliche sinnbildliche Darstellungen kommen bei allen Völkern vor; den hebräischen Propheten aber, die überhaupt eine Vorliebe für symbolische und allegorische Bezeichnungen haben, lagen sie besonders nahe. Außerdem ist diese anschauliche Ausdrucksweise echt volksthümlich. Zu vergleichen sind die stehenden symbolischen Bezeichnungen des hebräischen Volkes, wie es z. B. bei großer Trauer Staub in die Luft oder aufs Haupt streute, andeutend, daß man unter die Erde sinken und sich begraben möchte. Amos 2, 7. Jos. 7, 6; ferner wie man die Kleider zerriß, allen Schmuck ablegte, das Haar abschnitt u. dergl. m.

Manche jener symbolischen Handlungen sind übrigens der Art, daß sie entweder gar nicht aufgeführt werden konnten, oder durch die Aufführung ihre Wirkung geradezu verfehlt haben würden. Sie sind dann als eine freie, sinnbildliche Erzählung, als eine Art Parabel zur Belehrung und Veranschaulichung vorgetragen und gehören bloß der schriftlichen Darstellung an, wie Hosea K. 1 und 3. Dabei drängt sich hier die Frage auf, wie sich denn die jetzigen schriftlichen Reden überhaupt zu dem mündlichen Vortrage verhalten haben mögen.

Eine genauere Untersuchung der jetzigen prophetischen Bücher und Reden zeigt uns, daß sie in der vorliegenden Form von den Propheten nie gehalten worden sind. So kunstvoll angelegte Reden mit aller Fülle des Rhythmus und des Strophenbaus improvisirt man nicht. Auch war die mündliche Predigt der Propheten meist nur kurz, bewegt und mehr andeutend, als in breiter schöner Form den Gedanken erschöpfend. Außerdem sieht man deutlich, wie sie die einzelnen, zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Reden jetzt zu einem schönen Ganzen verbunden und nach einem durchgreifenden Plane zusammengestellt haben, was sie aber nur konnten, wenn sie überhaupt erst längere Zeit nach den mündlichen Vorträgen sie aufschrieben. So z. B. Amos, Hosea, Jesaja 2—5.

7—9, 4. K. 10—12. 28—33. Jeremia erzählt es selbst, wie er erst spät eine schriftliche Aufzeichnung und Zusammenstellung seiner Volksreden vorgenommen habe. Jerem. 36, 1—2. Dieß ist auch an sich vollkommen begreiflich. Die Propheten redeten mitten im Drange der Umstände und was der Augenblick erforderte. Da war keine Zeit zum Schreiben und Niemand hatte da auch die gehörige Ruhe zum Lesen. Höchstens wurde ein kurzer, schlagender Gedanke, ein orakelartiger Sinnspruch von den Propheten sogleich aufgeschrieben und veröffentlicht, wie Jesaja 8, 1, 16. 30, 8. Hab. 2, 2. Wenn aber ein Prophet lehrend und wirkend einen bedeutenden Zeitraum durchlebt hatte, wenn eine wichtige Epoche oder ein großes Ereignis zum Abschluß gediehen war, erst dann konnte der Trieb erwachen, die entflohenen Worte des Mundes zu sammeln und als ein Denkmal für immer durch die Schrift dauernd zu machen, sei es, daß die Erfahrung bereits die Wahrheit derselben bestätigt hatte, oder daß der Prophet verkannt und unverstanden in seiner Zeit dastand und nun in der Schrift ein Zeugnis für die Zukunft suchte.

Der erste Fall war der gewöhnlichste, und daraus erklärt sich, wie spätere Betrachtungen und Beziehungen so leicht mit einfließen konnten, wie der Ausdruck im Einzelnen jetzt weit bestimmter werden mußte, als es beim mündlichen Vortrage möglich war, und wie manche, der Zeit nach getrennte Aussprüche jetzt mit einem Zug zu einem einzigen Gemälde konnten zusammengebracht werden. Wie sehr deshalb auch die schriftlichen Reden im Allgemeinen ein getreues Abbild der mündlichen sein mögen, so darf man doch an eine strenge und eigentliche Wiederholung derselben durchaus nicht denken. Im Gegentheil verhalten sich beide etwa so zu einander, wie das Thema zur Ausführung, wie der Stoff und Inhalt zur poetischen Darstellung. Das Leben bot den Stoff und der Prophet behandelte dieß Thema mündlich so kurz und schlagend als möglich. Bei späterer Muße bildete er dann aus solchen Gelegenheitsreden didaktische Kunstwerke mit erweiterter Tendenz. So redeten Amos und Hosea nur im nördlichen Reiche und über dasselbe; ihre jetzigen Bücher aber berücksichtigen auch Juda, was nur bei der schriftlichen Abfaßung geschehen konnte. Das wirkliche Leben hatte also diese Produkte angeregt; es waren Erfahrungen, eigne Erlebnisse des Propheten, die er darstellte, lebendige Abdrücke der geistigen Volkszustände; aber die stürmische Unruhe, die leidenschaftliche Gährung, der sittlich glühende Zorneifer, der die ersten Ausbrüche hervorrief, war bei der späteren poetischen Darstellung einer erhabenen göttlichen Ruhe gewichen. Der

Prophet konnte aus der Ferne schon sein eigenes Wirken überblicken; er stand bereits über dem Kampfe der Parteien und über der eigenen, leidenschaftlichen Herzensunruhe, die nur noch leicht und selbstversöhnt in diesen poetischen Ergüßen nachzittert. Deshalb herrscht auch in den besten prophetischen Reden bei aller Bewegung eine großartige Haltung, eine bewundernswerte Würde, die allen subjektiven Antheil und allen innern Aufruhr fast überwunden hat und daher im Stande ist, das ewig geltende, notwendige Weltgesetz mit objektiver Wahrheit und Klarheit den Völkern zu verkünden. So vor allen bei Amos, Jesaja, Micha, Nahum, Habakuk.

Weil aber diese Reden nicht in der Stille des Gemüts ersonnen und erdichtet, sondern mitten aus dem bewegtesten Leben herausgeboren sind, so tragen sie auch alle Spuren des wirklichen Lebens an sich. Sie sind voll der speciellsten und individuellsten Beziehungen auf alle möglichen Verhältnisse des öffentlichen wie des Privatlebens und erfreuen auch im Ausdruck durch eine seltene, volksthümliche Frische, durch schlagende Wortspiele und treffende Sprichwörter, durch die anschaulichsten Schilderungen, durch die lebendigste Wahrheit und Innigkeit, überhaupt durch eine naturwüchsige konkrete Bestimmtheit, wie sie sich nur aus dem angegebenen Ursprunge erklärt. Schon der Form nach sind diese Lehrdichtungen das gerade Gegentheil von aller *gelehrten* Poesie, wie sie im 6. Jahrhundert auch in der prophetischen Literatur aufkommt. Mit dem Untergange des jüdischen Staates nämlich so wie mit dem Siege des geistigen Monotheismus über die Naturreligion war die politische und überhaupt die öffentliche Thätigkeit der Propheten erschöpft und vollendet. Wo sie noch wirken wollten, waren sie einzig an die Schrift gewiesen. Daher wird auch die Darstellung jetzt eine andere. Visionen, die früher nur vereinzelt und in sehr einfacher Form vorkommen (z. B. Amos 7—9. Jesaja 6), werden immer gewöhnlicher und zugleich immer verwickelter und dunkler, und müßen die Stelle des klaren Wortes der älteren Propheten vertreten. Man sucht symbolische Bilder und Hüllen für die wenigen Gedanken, die man hat; die Form wird prosaischer, breiter und verblaßter; es fehlt ihr die Frische und individuelle Bestimmtheit, die Fülle und die kräftige Farbe des Lebens, die allen früheren Reden so unverkennbar aufgedrückt ist und allein schon ein Zeugnis dafür ablegt, daß sie mitten im Drange der Wirklichkeit empfangen und hervorgetrieben sind.

Was den eigentlichen Gedankengehalt betrifft, so dreht sich dieser wesentlich um die Darlegung der einfachen, religiös-sittlichen Welt-

anschauung der Propheten, um die Idee des Einen, geistigen Gottes, dessen heiliger und sittlicher Wille im Volke Israel verwirklicht werden soll, so daß es selbst zu einem heiligen, sittlich freien Volke heraufgereinigt wird. Durch die unaufhörliche Wiederholung dieser Grundgedanken bekommen die prophetischen Reden allerdings etwas Eintöniges; weil aber jene Gedanken an sich ewig wahr und groß sind, so ermüden sie nicht, zumal sie nicht abstrakt, sondern in unmittelbarem Zusammenhange mit dem wirklichen Leben und bei den verschiedensten Anläßen in wahrhaft dichterischer Weise vorgetragen werden. Dabei bewegt sich der Ideengang in allen größeren, vollständigen Reden der Propheten immer nach folgenden drei Hauptseiten hin:

Zunächst betrachtet der Prophet die ganze Sphäre des Rechtes, der Religion und Sittlichkeit in Israel und erkennt da den Widerspruch zwischen der Aufgabe, dem sittlichen Sollen und der Erscheinung desselben in der Wirklichkeit. Das Volk Gottes, das ein heiliges Volk sein sollte, erfüllt seine Bestimmung nicht; es ist ungerecht gegen seine Brüder, ist abtrünnig, buhlt mit fremden Göttern und ist sittlich im höchsten Grade entartet.

Deshalb verkünden die Propheten ein großes Strafgericht, das über Volk und Fürsten ergehen wird. Es ist dieß der Tag Jahve's d. i. der Schlachttag oder Straftag Gottes, der mit dichterischen Farben ausgemalt wird. Große Naturerschütterungen, Gewitter, Erdbeben, Sonnenfinsternisse und dergleichen werden ihn begleiten; das Volk wird bis auf einen kleinen Rest vernichtet werden müßen; nur wenige bekehren sich und werden gerettet werden.

Nach dieser großen Läuterung wird für den geretteten Rest eine ganz neue Epoche anbrechen und aus dem Untergange eine Wiedergeburt hervorgehen. Das hebräische Volk wird zu nie gesehenem Glanze und Glücke sich erheben; es wird sittlich vollendet und frei werden. Mit dieser geistigen Erhebung wird zugleich eine sittliche Verklärung der ganzen Natur verbunden sein. Sie wird den höchsten Grad der Fruchtbarkeit erreichen und Alles zur Freude und zum Genuß darbieten, so daß der Mensch, der durch seine erste Sünde mit der Natur in Feindschaft geriet, alsdann durch seine errungene sittliche Freiheit auch mit der Natur, überhaupt mit der ganzen objektiven Welt sich wieder versöhnen wird. Es sind dieß die äußersten Ahnungen, welche die Propheten in poetischen Bildern aufs Schönste und Mannigfaltigste aussprechen. (Vgl. bes. Jesaja 11).

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über das hebräische Pro-

phetenthum müßen wir nun die einzelnen Propheten und ihre Schriften in chronologischer Reihenfolge hier noch kurz überblicken, wobei natürlich eine erschöpfende Darlegung des Inhaltes und Zusammenhangs so wie eine genauere Begründung des Zeitalters nicht hieher gehört; diese Untersuchungen bilden vielmehr einen Theil der wißenschaftlichen Exegese, auf welche die Literaturgeschichte sich stützen muß.

II.

Die einzelnen prophetischen Schriften.

1. Joel.

Der älteste Prophet, von dem wir eine eigentliche Volksrede besitzen, ist wahrscheinlich Joel. Eine furchtbare Heuschreckenverwüstung, die zugleich mit großer Dürre verbunden war, gab ihm den nächsten Anlaß, das Volk zur Buße und Beßerung zu ermahnen. In der Landplage, die er vom Anfang bis zu ihrem Ende mit den lebhaftesten Farben und nach naturtreuer Erfahrung schildert, erkennt er die Zeichen des göttlichen Zornes, die Vorboten eines großen Strafgerichts, das nur durch Reue und Umkehr abgewandt werden könne. Dieß Bewußtsein zu wecken, ist der Zweck des ersten Theiles Kap. 1—2, 17. Im zweiten Theile, Kap. 2, 18—K. 4, erhebt er sich sodann zu neuer Hoffnung und verheißt unter der Bedingung dauernden Gehorsams gegen Gott Rettung aus der gegenwärtigen Not und reichlichen Ersatz der nächsten Verluste. Darauf wird Gott über alles Fleisch (d. i. über alle Israeliten, wie Psalm 65, 3) seinen Geist ausgießen und endlich auch die entfernteren Leiden aufheben, die schon seit längerer Zeit durch benachbarte Feinde (durch Ägypter, Philister und Edomiter) dem Staate zugefügt worden. Er wird seinem Volke den Sieg über alle nahen und fernen Feinde verleihen, und so den gedrohten Straftag nicht an Israel, sondern an dessen Gegnern vollziehen und sie vernichten.

Wie das Buch Joels jetzt vorliegt, kann es erst längere Zeit nach dem mündlichen Vortrage, nachdem bereits eine beßere Wendung eingetreten war, abgefaßt sein. Bestimmter aber liegen der schriftlichen Darstellung zwei verschiedene mündliche Vorträge zu Grunde, die nun zu einem Ganzen verbunden sind. Die erste Rede enthält der erste Theil; er fordert zur Buße auf, indem er die allgemeine Not des Landes schildert, und schließt mit einem dringenden Gebet um Gnade und Errettung. Ähnliche Gedanken hatte Joel in den Tagen des Unglücks unstreitig ausgesprochen. — Der zweite Theil dagegen (K. 2, 18 ff.) beginnt mit der

rein geschichtlichen Bemerkung, daß Gott sein Volk bereits erhört und verschont habe. Bei dieser glücklichen Wendung redete der Prophet ohne Zweifel aufs Neue und wurde zu den begeisterten Hoffnungen hingerißen, wie dieser zweite Theil sie darstellt. So erklärt sich sehr natürlich der rasche Übergang von Trauer zu Trost, von Furcht zu freudiger Hoffnung, was mit so überwallender Zuversicht mitten in der Not gesprochen nicht wohl denkbar ist. Allerdings konnte damals schon der Prophet bei der bloßen Klage nicht stehen bleiben, zumal wenn er das Volk reumütig und bußfertig sah, und durfte deshalb bereits auf eine beßere Zukunft hinweisen. Vgl. K. 2, 12—14. Dann aber kam wirklich ein starker Regen, ein Gewitter (vgl. 2, 10), das theils die Heuschreckenschwärme vertrieb, theils die Hoffnung auf eine Ernte wieder neu belebte. An diesen Anfang der Rettung knüpfte der Prophet dann seine weitere Aussicht für sein Volk und Vaterland, nämlich die Bestrafung übermütiger Feinde. Durch die geschichtliche Angabe K. 2, 18 f. sind beide Reden zu einem schönen Ganzen verbunden.

Was das Zeitalter betrifft, so führen die geschichtlichen Andeutungen darauf, daß dieß Buch etwa um 850 vor Chr. verfaßt worden ist. Amos, der um 800 schrieb, hat es schon gelesen und citirt einen Ausspruch daraus [1]). Vgl. Joel 4, 16 mit Amos 1, 2. — Über die Persönlichkeit Joels ist nichts bekannt. Er lebte offenbar in Jerusalem und gehörte vielleicht wie Jeremia und Ezechiel den Priestern an; denn an diese wendet er sich vorzugsweise und bedauert namentlich, daß nach den jetzigen Verheerungen die Opfer unterbleiben müßen. Auf das nördliche Reich wird nirgends Rücksicht genommen, vielmehr lebt und webt er ganz im Mittelpunkte Juda's. — Dabei hat seine Schrift das Eigenthümliche, daß sie Naturschilderungen enthält, wie sie sonst höchst selten vorkommen. Nur Jeremia K. 14 benutzt ähnlich eine Dürre zu einer prophetischen Predigt. Außerdem hat die Schrift ein vorherrschend dichterisches Gepräge und gehört zu den schönsten Überresten der hebräischen Literatur überhaupt. Wie Jesaja alle Propheten überragt durch königliche Würde und großartigen Gedankenreichthum, so übertrifft Joel sie alle durch die glücklichste Vereinigung von religiöser Begeisterung und poetischem Talente, durch die lebendigste Phantasie und eine seltene, geniale Leichtigkeit und Anschaulichkeit in seinen Schilderungen. Er ist der Poet unter den Propheten wie kein Anderer. Dennoch ist alles Poetische bei ihm durchaus vom prophetischen Geiste getragen, weshalb auch nicht die male-

1) Vgl. weiter meine Schrift: Der Prophet Joel, übers. und erklärt, 1841.

rische, meisterhafte Schilderung der Heuschreckenverwüstung der eigentliche Zweck seiner Rede ist, sondern die Ermahnung zur Besonnenheit, zur Buße und Beßerung. Damit beginnt er nach jeder Pause des ersten Theils, und darin liegt gerade das eigentlich prophetische und didaktische Element. — Als Probestücke mögen folgende Stellen dienen. Zunächst Kap. 2—3.

Blast die Posaune auf Zion, 1
Und macht Lärm auf meinem heiligen Berge!
Erzittern mögen alle Bewohner des Landes;
Denn es kommt der Tag des Herrn,
Ja, er ist nahe:
Ein Tag der Finsternis und Düsterheit, 2
Ein nebeldichter, wolkentrüber Tag,
Wie Morgendunkel hingebreitet auf den Bergen;
[Es kommt] ein Volk, zahlreich und stark,
Wie keins gewesen seit der Urzeit her
Und nach ihm keins erscheinen wird
Bei allen künftigen Geschlechtern.

Vor ihm her frißt Feuer 3
Und Flamme sengt hinter ihm her;
Wie ein Garten von Eden war vor ihm das Land,
Und nach ihm ist es eine öde Wüste;
Und nichts kann ihm entfliehn.
Sein Aussehn ist den Pferden gleich, 4
Wie Rosse so rennen sie;
Gleich dem Gekrach der Wagen springen sie über die Bergesgipfel, 5
So wie des Feuers Flamme, Stoppeln freßend, rauscht,
So wie ein starkes, kriegsgerüstet Volk.
Vor ihm erbeben die Leute, 6
Glühröte sammelt jedes Angesicht.

Wie Helden rennen sie daher, 7
Besteigen die Mauer wie Kriegesmänner;
Und ein jeder in seinem Wege gehen sie
Und beugen nicht von ihren Pfaden ab;
Und einer den andern drängen sie nicht, 8
Ein jeder in seinem Steige gehen sie;
Und durch den Wurfspieß fallen sie
Und unterbrechen nicht den Lauf.

In die Stadt laufen sie 9
Berennen die Mauer,
Besteigen die Häuser,
Kommen durch die Fenster wie ein Dieb.

Vor ihnen erbebt die Erde, 10
Wankt der Himmel,
Sonne und Mond
Verdüstern sich
Und Sterne ziehen ihre Strahlen ein.
Und es donnert der Herr 11
Vor seiner Macht her;
Denn sehr groß ist sein Heer,
Ja gewaltig seines Worts Vollstrecker;
Ja groß ist der Tag des Herrn
Und furchtbar sehr,
Und wer wird ihn ertragen können!

Doch auch jetzt noch — spricht der Herr — 12
Kehrt um zu mir mit eurem ganzen Herzen,
Mit Fasten, Weinen und mit Trauerklage!
Und zerreißt euer Herz und nicht eure Kleider, 13
Und kehret um zum Herrn, euren Gott!
Denn gnadenvoll ist er und voll Erbarmen,
Langmütig, reich an Huld
Und läßt des Unglücks sich gereun;
Er wendet sich vielleicht und läßt sichs reun 14
Und läßt dann hinter sich Segen,
Frucht- und Trankopfer
Für den Herrn, euren Gott. —

Blast die Posaune auf Zion! 15
Heiliget ein Fasten,
Ruft aus eine Feier!
Bringt zusammen das Volk, 16
Heiligt eine Versammlung,
Vereinigt die Greise,
Bringt zusammen die Kinder und Säuglinge!

Es gehe der Bräutigam aus seiner Kammer
Und die Braut aus ihrem Gemach!
Zwischen der Vorhalle und dem Tempel 17
Mögen weinen die Priester, die Diener des Herrn,
Und mögen sprechen:
Erbarme dich, o Herr, deines Volkes,
Und gib dein Erbe nicht dem Hohne preis,
So daß spotten über sie die Heiden!
Warum soll man sagen unter den Völkern:
„Wo ist denn ihr Gott?" —

Aus der Trostrede des zweiten Theils möge folgende Probe hier Platz finden: die göttliche Antwort auf das Gebet.

Siehe, ich send' euch das Korn, 19
Den Most nnd das Öl,
Und ihr werdet satt davon werden;
Und nicht noch ferner will ich euch machen
Zum Hohn unter den Völkern.
Den Verderber [1]) will ich entfernen von euch 20
Und ihn treiben in ein wüstes, ödes Land,
Seinen Vortrab hin zum Todtenmeer,
Seinen Nachtrab hin zum Mittelmeer;
Da steigt dann auf sein Gestank,
Und aufsteigen soll sein Faulgeruch
Weil er großgethan.

Fürchte dich nicht, o Land! 21
Frohlocke und freue dich!
Denn der Herr wird Großes thun.
Fürchtet euch nicht, ihr Thiere des Feldes; 22
Denn grünen werden die Auen der Trift,
Der Baum wird tragen seine Frucht,
Der Feigenbaum und Weinstock geben ihre Kraft.
Und ihr Söhne Zions, frohlockt und freut euch 23
Über den Herrn, euren Gott!
Denn er gibt euch den Saatregen zum Segen
Und sendet [2]) euch reichen Erguß
Von Saat- und Ernteregen als Erstes.

Da füllen sich dann die Tennen mit Korn 24
Und überströmen werden die Kufen von Most und von Öl;
Und ersetzen werd' ich euch die Jahre, 25
Welche abfraß die Grille, der Springer, die Heuschreck und die Larve,
Mein Heer, das große, das ich gegen euch sandte.
Dann werdet ihr stets eßen und satt werden, 26
Und werdet preisen den Namen des Herrn eures Gottes,
Der wunderbar mit euch gehandelt,
Und nicht zu Schanden werden wird mein Volk auf ewig.
So erkennt ihr dann, daß inmitten Israels ich bin, 27
Und daß Ich, der Herr, euer Gott bin und keiner sonst,
Und nicht zu Schanden werden wird mein Volk auf ewig.

Und dann nach diesem Kap. 3, 1
Werd' ich ausgießen meinen Geist über alles Fleisch,
Und weißagen werden dann eure Söhne und Töchter;
Eure Greise werden Träume haben,
Eure Jünglinge werden Gesichte schauen.
Auch über die Knechte und über die Mägde 2
Werd' ich in jenen Tagen ausgießen meinen Geist;
Und werde Zeichen geben am Himmel und auf Erden: 3
Blut und Feuer und Säulen von Rauch;
Die Sonne wird sich verkehren in Finsternis 4
Und der Mond in Blut,
Bevor kommt der Tag des Herrn, der große und furchtbare.

1) D. i. der Heuschreckenzug, eigentlich der „typhonische," verderbliche, böse. Vgl. 2 Mos. 14, 2. 4 Mos. 33, 7.

2) Die einfache Form יוֹרֶה ist zu lesen.

Dies Gericht über die Feinde Israels wird dann Kap. 4 geschildert; sie sind reif zur Strafe; das Volk soll die friedlichen Werkzeuge, Hacke und Winzermeßer, zu Schwertern und Lanzen umschmieden, dann wird Gott die Nationalfeinde in einem symbolisch bezeichneten Thale Josaphat (d. i. Gott richtet) vernichten. Darauf Frieden und Glück für Juda. Am Schluße heißt es:

Dann werden jenes Tags träufeln die Berge von Most, K. 4, 18
Und die Hügel werden strömen von Milch
Und alle Bäche Juda's Waßer führen
Indem ein Quell vom Hause des Herrn ausgeht
Und tränket das Akazienthal.
Ägypten wird zur Wüste werden 19
Und Edom zur öden Wüstenei,
Wegen des Frevels an Juda's Söhnen,
Daß sie vergoßen schuldlos Blut in ihrem Lande;
Doch Juda — ewig wird es wohnen 20
Und fort und fort Jerusalem;
Ihr Blut, das ich nicht rächte, will ich rächen,
Indes der Herr auf Zion thront.

2. Amos.

Amos, der um 800 vor Chr., zur Zeit Usia's und Jerobeams II. lebte, war nach seiner eigenen Angabe (K. 1, 1. vgl. K. 7, 14—15) ein Schaafhirt und nebenbei mit dem Anbau von Sykomoren oder wilden Feigen beschäftigt. Die Wüstentrifft von Tekoa, fünf Stunden südlich von Jerusalem, war seine Heimat. Hier fühlte er bei seiner Heerde den Drang, als Prophet und Sittenprediger im nördlichen Reiche aufzutreten. Dort regierte damals Jerobeam II. (820—784) und hatte in Folge glücklicher Kriege sowohl die alten Gränzen hergestellt (K. 6, 13 f.), als auch das Land überhaupt zu hohem Glanze erhoben. Allein neben dem Wohlstande herrschte Götzendienst und Sittenlosigkeit, sorgloser Übermut, Schwelgerei und große Ungerechtigkeit der Machthaber. Deshalb gieng Amos nach Betel, dem Hauptsitze des damaligen Staatskultus, und eröffnete dort seine Rügen und Drohungen. Er ahnt bereits in der Ferne die siegreiche Macht der Assyrer (K. 5, 27. 6, 14. vgl. K. 2, 13—16) und verkündet den Untergang des Reichs.

Nach einer apokryphischen Sage bei Pseudoepiphanius wurde Amos in Betel mishandelt und als er sich nicht irre machen ließ, von einem Priestersohne zu Boden geschlagen und sterbend ins jüdische Gebiet getragen. Geschichtlich kann das nicht sein, da er erst mehre Jahre nach

seinem öffentlichen Auftreten seine Schrift in Juda verfaßte. — Schon das alte Testament hat eine Sage über Amos. Denn der Prophet, welcher nach 1 Kön. 13 unter Jerobeam I. aus Juda nach Betel kam und dort den Untergang des Altars und Samariens verkündete, kann offenbar nur Amos sein, der freilich erst unter Jerobeam II. lebte. Die Worte 1 Kön. 13, 32 deuten bestimmt auf die Aussprüche des Amos hin. Die Sage aber ist folgende: Ein jüdischer Prophet soll auf göttlichen Befehl zu Betel weder eßen noch trinken, wird aber durch einen alten dortigen Propheten zur Übertretung dieses Befehls verleitet und zur Strafe dafür von einem Löwen zerrißen und dann in Betel begraben. Die Erzählung hat ganz das Aussehen einer späteren Erfindung und ist offenbar ohne historischen Grund und nur im Allgemeinen durch das Auftreten des Amos veranlaßt.

Die Schrift des Amos, welche von der mündlichen Rede bedeutend abweichen muß, zerfällt im Allgemeinen in drei Theile, die, obwohl sie äußerlich nur leicht und lose zusammenhängen, doch ein klares und übersichtliches Ganzes bilden. Der erste Haupttheil Kap. 1—6 enthält eine allgemeine Strafrede über die vielfachen Sünden des nördlichen Reichs, nebst Androhung göttlicher Strafen. Dazu bilden Kap. 1—2 eine großartige Einleitung, die bloß der schriftlichen Darstellung angehört und mit vieler Kunst und mit hohem Nachdruck das eigentliche Thema durchführt, daß nämlich alle Völker, wenn sie sündigten, ein Strafgericht zu erwarten hätten. Amos beginnt mit etwas scheinbar Fremdem und nennt zuerst sieben andere Reiche, die wegen besonderer Vergehen gezüchtigt werden sollen, nämlich die Syrer, Philister und Tyrier; die Edomiter, Ammoniter und Moabiter; endlich auch Juda. So zieht er den Kreis immer enger, bis er an seinem Ziele anlangt. Er läßt in der Ferne das Gewitter aufsteigen und immer näher herankommen, um es endlich über dem nördlichen Reiche mit aller Macht sich entladen zu laßen. Die Darstellung erweitert sich deshalb hier auch sogleich; eine Reihe specieller Missethaten wird aufgezählt und diesen werden die göttlichen Wohlthaten aus alter und neuer Zeit entgegen gehalten, namentlich die, daß Gott den Israeliten Propheten als Organe seines Willens gesandt; allein man verwarf und verkannte diese heiligen Männer und gebot ihnen Schweigen. Die eigenen Erfahrungen, die Amos im nördlichen Reiche machte, sind hier schon berücksichtigt. Daher folgt dann eine kurze nachdrückliche Strafdrohung, die K. 3—4 weiter begründet und bestimmter ausgeführt wird.

Jede Wirkung in der Welt setzt nämlich eine Ursache voraus, wie

durch eine Reihe populärer Beispiele gezeigt wird. So ist auch das Auftreten eines Propheten nicht zufällig und hängt nicht von seinem Belieben ab, sondern ist in Gott selbst gegründet; denn dieser thut nichts, ohne es zuvor seinen Dienern, den Propheten zu offenbaren. Dann aber kann der Prophet das innerlich vernommene Gotteswort nicht zurückhalten, sondern muß es mit unwiderstehlicher Gewalt verkünden:

Wenn der Löwe brüllt,
Wer sollte sich nicht fürchten?
Wenn Gott der Herr redet,
Wer sollte nicht weißagen? K. 3, 8.

So kann auch Amos wegen der offenbaren Sünden Israels, die er mit den entsprechenden Strafen aufzählt, nicht schweigen, obwohl das Volk ihn nicht hören will. In der Not, heißt es später K. 8, 11—13, werden sie umsonst nach prophetischer Offenbarung und Erquickung sich sehnen. Eine Reihe von Unglücksfällen, die Gott dem abtrünnigen Volke sandte, bewirkten keine Umkehr, weshalb die letzte und äußerste Züchtigung notwendig ist. (K. 4, 6—12.) So stimmt der Prophet bereits ein Klagelied an über den unvermeidlichen Untergang (K. 5, 1—3) und sucht dann noch einmal die Notwendigkeit desselben ausführlich zu begründen und auf den einzigen Weg der Rettung hinzuweisen. Es finden sich hier sehr freisinnige allgemeine Aussprüche, z. B. über den Kultus und das Opferwesen, K. 5, 21 ff.

Ich haße, ich verschmähe eure Feste,
Es widern mich an eure Festversammlungen;
Ja, wenn ihr mir auch Brandopfer bringt,
So mag ich dennoch eure Fruchtopfer nicht,
Und das Dankopfer eurer Mastkälber seh ich nicht an.
Entferne von mir den Lärm deiner Lieder!
Das Spiel deiner Harfen mag ich nicht hören,
Sondern es ströme wie Waßer das Recht,
Und Gerechtigkeit wie ein unversiegbarer Bach!

Besonders empfindlich wird die sorglosen Schwelger in Samarien und Jerusalem die Züchtigung treffen; sie werden theils gefangen fortgeführt werden, theils durch Pest und andere Seuchen untergehen. Denn die sittliche Weltordnung kann man nicht ungestraft umkehren, so wenig als die Ordnung der Natur. In diesem Sinne fragt er in sprichwörtlicher Rede 6, 12:

„Wie? laufen denn Rosse auf Felsen,
Oder pflügt man mit Stieren das Meer,[1])

1) Die Worte sind abzutheilen בַּבָּקָר יָם zumal der Plural erst sehr spät vorkommt.

Daß ihr verkehrt habt in Gift das Recht,
Und in Wermut die Frucht der Gerechtigkeit?"

Als Probe theile ich die ersten beiden einleitenden Kapitel mit.

Kap. 1—2.

Drohung eines Strafgerichts über alle um Israel herumliegenden Länder.

Von Zion aus wird donnern der Herr 2
Und aus Jerusalem seine Stimme ertönen laßen;
Da welken dann die Auen der Hirten
Und es verdorrt des Karmels Haupt.

1.

So spricht der Herr: 3
Ob dreier Missethaten von Damaskus,
Ja ob der vier nehm' ichs nicht zurück:
Weil sie zermalmten mit Eisenschlitten Gilead.
So werd' ich Feuer entsenden in Chasaels Haus, 4
Und das wird freßen Benhadads Paläste.
Und brechen werd' ich Damaskus' Riegel 5
Und tilgen die Bewohner aus dem Sonnenthale,
Den Scepterhalter aus dem Hause von Eden,
Und fortwandern wird Aram's Volk nach Kir, spricht der Herr.

2.

So spricht der Herr: 6
Ob dreier Missethaten Gaza's,
Ja ob der vier nehm' ichs nicht zurück:
Weil sie eine [voraus] bezahlte[1]) Gefangenschaft fortgeführt,
Um sie zu überliefern an Edom.
So werd' ich Feuer entsenden in Gaza's Mauer, 7
Und das wird freßen seine Prachtgebäude.
Und ich vertilge die Bewohner aus Asdod, 8
Den Scepterhalter aus Askalon;
Und wenden werd' ich meine Hand gegen Ekron,
Und so wird untergehn der Rest der Philister, spricht Gott, der Herr.

---

1) Die gewöhnliche Übersetzung von גָּלוּת שְׁלֵמָה durch: eine vollzählige Gefangenschaft, Gefangene in voller Zahl, ist schwerlich richtig. Entweder hat das Adj. hier die Bedeutung: bezahlt, (vgl. Jes. 1, 23) oder beßer ist das Part. שְׁלֻמָה zu lesen. Zu vergleichen ist das Arab. سَلَم ein Vertrag, wonach eine später erst zu liefernde Sache verkauft und vorausbezahlt wird. Die Philister in Gaza hatten also von den Edomitern für eine bestimmte Anzahl von Sklaven das Geld schon erhalten und suchten dann hinterher so vieler habhaft zu werden. Die Barbarei einer solchen Menschenjagd mußte den höchsten Abscheu erregen. Nur so erklärt sich die Angabe, daß man diese Gefangenen in der Absicht machte, um sie an Edom zu überliefern. Vgl. V. 9.

3.

So spricht der Herr: 9
Ob dreier Missethaten von Tyrus,
Ja ob der vier nehm' ichs nicht zurück,
Weil eine bezahlte Gefangenschaft
Sie überlieferten an Edom,
Und nicht gedachten an den Bruderbund.[1])
So werd' ich Feuer entsenden in Tyrus' Mauer, 10
Und das wird freßen seine Prachtgebäude.

4.

So spricht der Herr: 11
Ob dreier Missethaten von Edom,
Ja ob der vier nehm' ichs nicht zurück,
Weil mit dem Schwert es seinen Bruder verfolgte,
Indem es sein Mitgefühl erstickte,
So daß beständig raubt sein Zorn
Und ewig auf der Lauer ist sein Grimm.
So werd' ich Feuer entsenden in Teman, 12
Und das wird freßen Bozra's Prachtgebäude.

5.

So spricht der Herr: 13
Ob dreier Missethaten der Söhne Ammons,
Ja ob der vier nehm' ichs nicht zurück,
Weil sie die Schwangern Gileads aufgeschlitzt,
Um zu erweitern ihre Gränze.
So werd' ich Feuer entsenden in Rabba's Mauer, 14
Und das wird freßen seine Prachtgebäude,
Bei Kriegsgeschrei am Tag des Kampfes,
Bei Sturm am Tag des Ungewitters.
Dann wandert ihr König in Gefangenschaft, 15
Er und seine Fürsten zusammt, spricht der Herr.

6.

So spricht der Herr: K. 2, 1.
Ob dreier Missethaten Moabs,
Ja ob der vier nehm' ichs nicht zurück,
Weil es zu Kalk verbrannte die Gebeine des Königs von Edom;
So werd' ich Feuer entsenden in Moab 2
Und das wird freßen die Prachtgebäude Kerijots,
Und untergehn wird Moab im Getümmel,
Bei Schlachtruf, bei Posaunenhall;
Und tilgen werd' ich den Richter aus seiner Mitte 3
Und all seine Fürsten erwürgen mit ihm, spricht der Herr.

---

1) Vgl. 1 Kön. 9, 13. 20, 32 ff.

7.

So spricht der Herr: 4
Ob dreier Missethaten Juda's,
Ja ob der vier nehm' ichs nicht zurück,
Weil sie verschmähten die Lehre des Herrn
Und nicht hielten seine Gesetze,
So daß sie irregeleitet wurden von ihren Götzen,
Denen ihre Väter schon nachgewandelt.
So werd' ich Feuer entsenden in Juda 5
Und das wird freßen Jerusalems Prachtgebäude.

8.

So spricht der Herr: 6
Ob dreier Missethaten Israels,
Ja ob der vier nehm' ichs nicht zurück,
Weil sie um eines Silberlings willen den Gerechten verkauften,
Den Dürftigen um ein Paar Schuh;
Sie, die da hinwünschen Erdstaub aufs Haupt der Gebeugten, 7
Und die den Weg der Dulder krümmen;
Und Sohn und Vater gehen zu der Dirne,
Um zu entweihen meinen heiligen Namen.

9.

Über Pfandgewänder losen sie 8
Neben jeglichem Altar,
Und den Wein der Gestraften
Trinken sie im Hause ihres Gottes.
Und Ich doch fällte den Emoriter vor ihnen her, 9
Ihn, der hoch war wie Zedern
Und gewaltig wie die Eichen;
Ich fällte seine Frucht von oben
Und seine Wurzeln von unten.

10.

Und ich doch führte euch herauf aus Ägyptenland 10
Und leitete euch in der Wüste vierzig Jahr,
Zu erben das Land des Emoriters.
Ich erweckte manche von euren Söhnen zu Propheten 11
Und manche von euren Jünglingen zu Geweihten:
Ist etwa auch dieß nicht, ihr Söhne Israels? spricht der Herr.
Doch die Geweihten tränktet ihr mit Wein 12
Und den Propheten befahlt ihr streng: „ihr sollt nicht reden!"

11.

Sieh, niederdrücken will ich euch, 13
So wie der Wagen drückt, der garbenvolle;
Da wird dann schwinden die Zuflucht dem Schnellen 14
Und der Starke wird nicht anstrengen seine Kraft,
Und der Held nicht retten sein Leben.

Der Bogenführer wird nicht Stand halten 15
Und der Schnellfüßige wird [sich] nicht retten,
Und der Rossereiter wird nicht retten sein Leben,
Und wer sich stark fühlt unter den Helden 16
Nackt wird er fliehn an jenem Tage, spricht der Herr.

Der zweite Haupttheil K. 7—9, 6 ist geschichtlich und erläutert die zusammenhängende Darstellung des ersten Theils. Amos erzählt zunächst, wie er im nördlichen Reiche wirklich gesprochen, nämlich in Visionen, die in stufenweisem Fortschritt die Notwendigkeit der Strafe und des Untergangs symbolisch darstellen. Dann erzählt er, wie es ihm selbst zu Betel ergieng, wie der dortige Priester ihm Schweigen gebot und als Aufrührer des Landes verwies, wie er aber dadurch nicht geschreckt, nur noch unumwundener den nahen Untergang des Reiches verkündigte und durch eine neue Vision (K. 8, 1—3) bestätigte. Diese Vision ist wie die frühere mehr eine symbolische, vorbildliche Darstellung, wobei es sich besonders um ein Wortspiel zwischen kaïz reifes Obst und kêz Ende, handelt. Um es nachzubilden setze ich ein bestimmtes Obst, nämlich Apfel dafür. Die Reife zum Untergange soll damit bezeichnet sein.

So ließ mich sehen Gott der Herr,
Und siehe da: ein Korb mit Äpfeln!
Und er sprach: was siehst du, Amos?
Da sprach ich: einen Korb mit Äpfeln.
Und es sprach zu mir der Herr:
Reif zum Abfallen ist mein Volk Israel,
Nicht ferner werd' ich ihm verzeihen.
Da werden dann jammern die Lieder des Palastes
An jenem Tage, spricht Gott der Herr;
Viel Leichen (gibts), die man überall still hingeworfen.

Mit diesen Worten verließ der Prophet offenbar das Land und knüpfte in der schriftlichen Bearbeitung die folgende ausführliche Rede daran. Zum letzten Male ruft er dem sündigen Volke zu, die ausgesprochene Drohung zu beherzigen. Die Natur selbst muß sich empören über die Schlechtigkeit der Menschen, über die Umkehrung aller rechtlichen und sittlichen Ordnung und wird unter furchtbaren Phänomenen, unter Erdbeben und Sonnenverfinsterung den großen Gerichtstag ankündigen. Die Hauptsünde des Volkes ist der Naturdienst, die Abgötterei, und die ist der eigentliche Grund seines Untergangs. Dieser wird in einer fünften Vision von Amos nun so vorgestellt, daß Gott den Hauptaltar in Betel zerschlagen und von den Trümmern desselben die dort versammelte

treulose Gemeinde zerschmettert werden läßt. K. 9, 1—6. Denselben Gedanken drückt später Nahum 1, 14 so aus, daß Ninive mit und durch seine Götzenbilder untergehen werde; sie sollen sein Grab werden. Ähnlich auch Jesaja, 1, 31.

Nachdem Amos in diesen beiden Theilen alle Verkehrtheiten Israels schonungslos aufgedeckt und dem Volke seine sittliche Aufgabe oftmals vorgehalten und dann gezeigt hatte, wie durch die göttliche Strafgerechtigkeit der gegenwärtige verderbte Zustand aufgehoben werden müße, so kommt endlich auch das dritte Moment der prophetischen Dialektik zu seinem Rechte: die Versöhnung, die Wiedergeburt aus dem Untergange. — Zu dieser letzten Aussicht, welche den idealen Hintergrund aller Drohungen bildet, bahnt sich Amos durch eine geschichtliche Betrachtung den Übergang, indem er theils auf die göttliche Leitung sogar im Schicksal heidnischer Völker hinweist, (die also bei dem auserwählten Bundesvolke um so sicherer eintreffen wird,) theils, indem er an die eigene Erfahrung Israels in Ägypten erinnert. Wie damals, so wird es auch künftig aus der Not zu neuem Glücke geführt werden. Nur das Schlechte soll vernichtet und das ganze Volk auf die Art geläutert werden. K. 9, 9 ff.

Denn siehe, Befehl werd' ich geben
Und werde schütteln unter all die Völker
Das Haus Israel,
So wie man schüttelt mit dem Siebe,
Ohne daß ein Korn zur Erde fällt.
Durchs Schwert werden sterben
Alle Sünder meines Volkes,
Die da sagen: nicht nahet
Und nicht fahet uns das Unglück.

An jenem Tage richte ich auf
Die Hütte Davids, die gesunkene,
Und werde ummauern ihre Riße
Und richte ihre Trümmer wieder auf.
Und werde sie bauen wie in der Urzeit Tagen,
Auf daß sie erben den Rest Edoms
Und all die Völker,
Über die genannt worden mein Name,
Spricht der Herr, der dieß thut.

Sieh, Tage werden kommen, spricht der Herr,
Da reiht sich der Pflüger
An den Schnitter,
Und der Traubenkelterer
An den Samenstreuer.
Da werden träufeln die Berge von Most,
Und alle Hügel werden zerfließen;
Und wenden werd' ich die Gefangenschaft
Meines Volkes Israel.

Dann werden sie bauen verödete Städte
Und werden sie bewohnen;
Werden Weinberge pflanzen
Und trinken ihren Wein,
Werden Gärten anlegen
Und ihre Frucht verzehren.
Ich werde sie fest pflanzen in ihr Land,
Und nicht noch einmal werden sie losgerißen
Aus ihrem Lande, das ich ihnen gegeben,
Spricht der Herr, dein Gott.

Die ganze Schrift des Amos zeigt eine kunstvolle, planmäßige Anordnung, wobei man aber eine streng logische Gedankenentwicklung nicht suchen darf. Die Rede ist wie bei allen Propheten durchaus populär und dichterisch gehalten, und bewegt sich oft in lyrischen Sprüngen, ob-

wohl sie der Form nach sonst klar und ruhig, voll rhetorischer Breite, gleichförmig und sehr regelmäßig ist. Die einfache ländliche Natur, in welcher Amos lebte, spiegelt sich in seiner ganzen Schrift ab und hat ihr ein eigenthümliches, frisches und farbiges Gepräge gegeben. Kein anderer Prophet hat so viele Bilder aus dem Landleben. Namentlich beschreibt er gern die Macht und Erhabenheit Gottes durch Schilderung von Naturerscheinungen, die auf Leute einfachen Sinnes immer und überall eine bedeutende Wirkung ausüben. Auch der Korân ist reich daran. Dahin gehört z. B. Amos 4, 13:

Denn siehe, der da bildet die Berge
Und der da schafft den Wind,
Der da kund thut dem Menschen,
Was sein Sinnen ist,
Der die Morgenröte finster macht
Und schreitet über die Höhen der Erde:
Deß' Name ist der Herr, der Gott der Heerschaaren.

Ähnlich K. 5, 8—10:

Der da schafft das Siebengestirn und den Orion,
Der die Finsternis in Morgenlicht verwandelt
Und den Tag zur Nacht verdüstert,
Der da herbeiruft die Waßer des Meers
Und sie ausgießt über die Fläche der Erde,
Der Verheerung hereinbrechen läßt über Festes,
So daß Zerstörung über die Festung kommt:
Deß' Name ist der Herr.

Ferner gehören dahin die Bilder, mit denen er den großen Gerichtstag ankündigt und ausmalt, z. B. K. 8, 7 ff.

Geschworen hat der Herr bei dem Übermute Jakobs:
Wahrlich! nie werd' ich vergeßen all ihre Thaten!
Muß nicht hierüber die Erde erzittern
Und hinwelken Jeder, der auf ihr wohnt?
So daß sie aufschwillt wie der Nil, sie ganz,
Und aufgewühlt wird und sich senkt wie der Nil Ägyptens?[1])
Und dann an jenem Tage, spricht Gott der Herr,
Da laß' ich untergehn die Sonne am Mittage
Und verfinstre der Erde am Tage das Licht;
Ich verwandle eure Feste in Trauer
Und all eure Lieder in Wehklage,

---

1) Gemeint ist hiermit, wie K. 9, 5 zeigt, ein Erdbeben, wobei der Boden sich senkt und hebt und eine wellenförmige Bewegung macht. Vgl. Humbold's Kosmos I. S. 221.

Auf alle Hüften bring' ich ein Trauergewand
Und eine Glatze auf jeglich Haupt;
Ich mache sie (die Klage) wie Trauer um den einzigen Sohn
Und das Ende davon wie einen bittren Tag.

Sieh, Tage werden kommen, spricht Gott der Herr,
Da werd' ich einen Hunger senden ins Land:
Nicht Hunger nach Brod, und nicht Durst nach Waßer,
Sondern zu hören die Worte des Herrn.
Dann werden sie wanken von Meer zu Meer,
Und vom Norden zum Osten,
Rennend, um zu suchen
Das Wort des Herrn,
Und werdens nicht finden.

An jenem Tage werden ohnmächtig werden
Die schönen Jungfrauen und die Jünglinge vor Durst,
Sie, die da schwören bei dem Götzen Samariens,
Und sagen: beim Leben deines Gottes, o Dan!
Und beim Leben deines Geliebten [1]), o Beerseba!
Sie werden fallen und nicht wieder aufstehn.

Das große Gericht schildert er so, K. 9, 2 ff.:

Nicht wird entfliehen von ihnen ein Entfliehender
Und nicht sich retten von ihnen ein Entrinnender;
Wenn sie einbrechen in die Unterwelt,
Von dort wird meine Hand sie nehmen,
Und wenn sie steigen zum Himmel,
Von dort werd' ich sie stürzen;
Verstecken sie sich auf dem Gipfel des Karmel,
Von dort werd' ich, erspäht, sie wegnehmen;
Und verbergen sie sich vor meinen Augen im Abgrund des Meers,
Von dort wird auf meinen Befehl die Schlange sie fortbeißen;
Und wandern sie in die Gefangenschaft vor ihren Feinden her,
Von dort wird auf meinen Befehl das Schwert sie wegmorden.

Ich richte meine Augen auf sie
Zum Bösen und nicht zum Guten;
Denn der Herr, der Gott der Heerschaaren,
Er wird anrühren die Erde, daß sie wankt,
So daß hinwelken alle, die auf ihr wohnen,
Und sie aufschwillt wie der Nil, sie ganz,
Und sich senkt wie der Nil Ägyptens:
Er, der da baut im Himmel seine Söller
Und seine Feste über der Erde gegründet hat,

1) דֶּרֶךְ als Weg, Wandel, Weise, vom Kultus zu verstehen, will doch nicht passen und kommt sonst nie so vor. Vielleicht ist ר wie so oft für ד verschrieben und דֹּדְךָ dein Freund, dein Geliebter, d. i. Götze, zu lesen. Vgl. Jesaja 5, 1.

Der da herbeiruft die Waßer des Meers
Und sie ausgießt über die Fläche der Erde,
Er, deß' Name der Herr ist.

An Amos schließt sich der Zeit nach

3. Hosea.

Er redet wie Amos über das nördliche Reich, jedoch, wie aus den geschichtlichen Andeutungen hervorgeht, um einige Jahrzehnte später. Das Ende der Regierung Jerobeams II. (784), so wie der anarchische Zustand, der nach seinem Tode über 10 Jahre lang den Staat zerrüttete, bilden den geschichtlichen Hintergrund dieser Schrift. Nach diesem Interregnum wurde endlich Jerobeams Sohn, Sacharja, König; aber schon nach 6 Monaten von Schallum getödtet. Dieser regierte einen Monat lang und fiel wieder durch Menahem, 771. Zu diesen politischen Umwälzungen gesellte sich allgemeiner Götzendienst und Schwelgerei, Lug und Trug, Mord und Diebstahl, sündliche Selbstsucht der Priester und Ungerechtigkeit der Richter, und namentlich eine unkluge Buhlerei um fremde Bündnisse theils mit Ägypten, theils mit Assyrien.

Aus der ganzen Schrift Hosea's gewinnt man die Überzeugung, daß er ein Bürger des nördlichen Reichs gewesen sein muß; sein ganzer Bilderkreis ist daher entlehnt wie im Hohenliede; dort ist er überall vertraut mit den Örtlichkeiten, mit der Geschichte und allen Schicksalen des Volkes. Vgl. K. 5, 1. 6, 8—10. 12, 12. Wie Amos, so erwähnt er in der schriftlichen Darstellung auch Juda beiläufig, aber mit sichtbarer Vorliebe und hofft eine Vereinigung des getrennten Reiches unter Einem Davididen; deßhalb ist es wenig auffallend, wenn er bei der letzten messianischen Aussicht K. 14 Juda nicht besonders anführt, da seine Schrift zunächst allerdings die heillosen Zustände Israels, d. i. des nördlichen Reiches vor Augen hat und für die dortigen Stammgenoßen des Propheten recht eigentlich geschrieben ist. Dazu kommt, daß er den israelitischen König „unsern König" nennt, K. 7, 5. Außerdem betrachtet er an mehren Stellen noch Betel als heilige Kultusstätte. Wie Amos hier seine Strafreden hielt und deshalb verfolgt wurde, so wird auch Hosea hier am häufigsten aufgetreten sein und erwähnt es daher neben Samarien sehr oft. Er sagt K. 9, 8:

Ein Auflaurer ist Efraim gegen meinen Gott;
Der Prophet — des Vogelstellers Netz
Ist auf all seinen Wegen,
Heimliche Nachstellung ist im Hause seines Gottes.

Dieß Gotteshaus, wo Efraim den Propheten verfolgt, kann natürlich nicht der Tempel in Jerusalem sein, sondern ein Heiligthum im nördlichen Reiche, woselbst er redete; es kann nur Betel sein, das er nicht mit einem bittern Wortspiele Betåven (Sündenhaus) nennt, wie sonst, sondern umschreibend Bet-elohim. Denn dieß Heiligthum war ja noch immer dem Jahve geweiht, obwohl er dort unwürdiger Weise unter einem Stierbilde verehrt wurde und mit dem lebenzeugenden Baal zusammenfiel. K. 2, 18. Ebenso läßt Hosea 9, 12 die Kultusstätte in Gilgal von Gott selbst „mein Haus" nennen:

All ihr Böses in Gilgal —
Ja dort haße ich sie!
Wegen der Bosheit ihrer Thaten
Will ich sie vertreiben aus meinem Hause,
Will nicht ferner sie lieben;
All ihre Vertreter sind Verräter.

Endlich heißt es sogar K. 12, 5, mit Rücksicht auf die Sage von Jakob:

Zu Betel möge er uns finden
Und dort mit uns reden!

Ferner gehören hieher folgende Stellen: K. 8, 1:

An deinen Gaumen [setz'] die Posaune:
„Wie der Adler [schwebt es] über Jahve's Hause!"

nämlich Verderben drohend,

Weil sie brachen meinen Bund
Und an meiner Lehre treulos wurden.

Deshalb sollen sie ins Exil kommen, wo sie ihre entweihten Feste nicht mehr feiern können. K. 9, 3 ff.

Sie werden nicht wohnen im Lande des Herrn,
Sondern umkehren wird Efraim nach Ägypten,
Und in Assyrien werden sie Unreines eßen.
Nicht werden sie ausgießen Wein für den Herrn
Und ihre Opfer werden ihm nicht gefallen;
Wie Trauerbrod wird ihnen sein [das Mahl,]
Alle die es eßen verunreinigen sich;
Ja ihr Brod ist nur für sie selbst,
Nicht wird es kommen in Jahve's Haus.
Was wollt ihr thun am Tage der Feier,
Und am Festtage des Herrn?

Ein Bürger Juda's hätte über Betel u. s. w. nicht so schreiben können, vielmehr folgt gerade hieraus entscheidend, daß Hosea ein Eingeborner des nördlichen Reiches war und deshalb auch hier mit seiner ganzen Persönlichkeit athmet. Ebenso weist ihn sein prophetischer Charakter,

wie wir später sehen werden, in das Nordreich. — Wenn aber Ewald vermutet, daß er später sich nach Juda begeben und hier sein Buch verfaßt habe, so ist das eine unerweisliche Hypothese, die aus K. 5, 8 f., wie man die Worte auch deuten mag, nicht im mindesten gefolgert werden darf. Wenn Hosea ferner K. 1, 7 auf Juda noch Hoffnung setzt, während es später ebenfalls als abtrünnig und strafwürdig dargestellt wird, so brauchte Hosea gewiß nicht in Juda anwesend zu sein, um von solchen Sünden sich zu überzeugen. Er wird das dortige Leben auch aus der Ferne genau verfolgt haben, so wie umgekehrt Amos die Mängel des nördlichen Reiches kannte, ohne daß er dort zu Haus war. — Einer apokryphischen Sage zufolge soll Hosea im Stamme Jissakar geboren und begraben sein. (Vgl. Pseudoepiphanius; opp. II. p. 244.) Indes weiß man sonst nichts Geschichtliches über sein Leben und Wirken. Nach der Überschrift seines Buches war er der Sohn des Beeri, eines sonst völlig unbekannten Mannes. —

Die Schrift des Hosea, welche die zu verschiedenen Zeiten ausgesprochenen Grundgedanken des Propheten in ein Totalbild zusammengezogen und in freier Weise reproducirt hat, zerfällt in zwei Haupttheile: K. 1—2 u. K. 3—14. Dabei hat die Darstellung das Eigenthümliche, daß jeder dieser zwei Theile durch eine symbolische oder allegorische Darstellung eingeleitet wird. Unrichtig faßen die meisten Ausleger, außer Ewald, K. 1—3 als ersten Theil. In der Allegorie wird allerdings nur die Hauptsünde Israels, die Abgötterei, dargestellt; alle weitern Sünden, die sonst genannt werden, ergeben sich erst hieraus. Außerdem ist zwar die Allegorie vollkommen deutlich und wird ihrem Sinne nach sogleich erklärt. Allein eben so klar ist, daß die ausführliche Rede K. 2, 4—25 an jenes symbolische Thema sich anschließt und es ausführt, wobei das Bild des buhlerischen Weibes festgehalten ist. Die erste Allegorie ist folgende:

Das Verhältnis Gottes zu der abtrünnigen Gemeinde Israels wird sinnbildlich dargestellt durch die Ehe des Propheten mit einer Buhlerin. Hosea muß auf göttlichen Befehl ein buhlerisches Weib nehmen und drei Hurenkinder mit ihr erzeugen. Das soll bedeuten, wie der Prophet selbst es erklärt: daß Israel von seinem Gott und Herrn abfallen und mit andern Göttern buhlen werde. Jenes Weib (d. i. die Gemeine Israels) gebiert sodann drei Kinder als Repräsentanten des israelitischen Volkes, die mit Namen von unglücklicher Vorbedeutung belegt werden, um dadurch auf die Strafe für die Untreue hinzuweisen. Nach der Züchtigung jedoch wird sie sich beßern, und darauf werden die Namen ihrer

Unglücksgeburten in andere von froherer Bedeutung umgewandelt, Kap. 1—2, 3. Es ist mehr als seltsam und prosaisch, wenn neuerdings noch einige Ausleger meinen, der Prophet habe diese allegorische Erzählung wirklich darstellen und ausführen müßen, oder es habe wenigstens eine trübe Erfahrung mit seiner Frau den Anlaß dazu gegeben. Der scheinbar ganz geschichtliche Name jenes Weibes hat ebenfalls wie die Namen ihrer Kinder eine symbolische, auf Untreue und Buhlerei hinweisende Bedeutung. Vgl. Ezech. 23. — Der Prophet aber vertritt auch sonst die Stelle Gottes, (Hos. 9, 8) der nach der Allegorie ein unwürdiges Volk liebt. Durch das Bild der Ehe mit einer Buhlerin (die sonst verboten war) tritt die gestörte Bundestreue, das theokratische Misverhältnis Israels zu seinem Gotte recht anschaulich hervor. — Auf dieß vorbildliche Thema folgt dann K. 2, 4—25 eine zusammenhängende Rede, die mit K. 1 ein abgeschloßenes Ganzes bildet. Die einzelnen Glieder der Gemeine werden aufgefordert, sich gegen den allgemeinen Strom zu kehren und dadurch eine Bekehrung desselben zu bewirken. Die Buhlerei, d. i. Abgötterei wird Gott hart bestrafen und dadurch das Volk zur Umkehr zwingen. Darauf die Aussicht in eine beßere Zukunft.

a) Das symbolische Thema Kap. 1, 2 bis K. 2, 3.

2. Im Anfang, als der Herr mit Hosea redete, da sprach der Herr zu Hosea:

„Geh, nimm dir ein Buhlweib und Buhlenkinder!
Denn es buhlt das Land, vom Herrn abgewichen."

3. Da gieng er und nahm die Gomer, Bat-Dibláim; und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn.

4. Da sprach der Herr zu ihm: „nenne seinen Namen Jizreel! Denn nach kurzer Zeit, da werd ich heimsuchen das Blut von Jizreel[1]) am Hause Jehu's, und werde vernichten das Königthum des Hauses Israel; 5. und an jenem Tage werd' ich brechen die Macht Israels im Thale Jizreel."

6. Dann ward sie noch einmal schwanger und gebar eine Tochter; und er (Gott) sprach zu ihm: „nenne ihren Namen: Unerbarmte; denn nicht ferner will ich mich erbarmen des Hauses Israel, wie viel weniger ihnen vergeben! 7. Doch Juda's Hause will ich mich erbarmen und sie erretten durch den Herrn ihren Gott; aber nicht werd' ich sie erretten durch Bogen und Schwert, durch Krieg, durch Rosse und Reiter."

1) D. i. das auf diesem Schlachtfelde vergoßene Blut.

8. Dann entwöhnte sie die Unerbarmte und ward schwanger und
gebar einen Sohn. 9. Und er sprach: „nenne seinen Namen: Nicht-
mein-Volk; denn ihr seid nicht mein Volk und ich werde nicht der
eurige (euer Gott) sein."

Kap. 2.

Und doch wird werden die Zahl der Kinder Israels 1
Wie der Sand des Meers, der nicht gezählt, noch gemeßen wird.
Und dann, anstatt daß man zu ihnen sagt:
Nicht-mein-Volk seid ihr,
Wird man zu ihnen sagen: Söhne des lebendigen Gottes!
Dann vereinigen sich die Söhne Juda's 2
Und die Söhne Israels zumal,
Setzen sich Ein Haupt
Und ziehen in den Krieg aus dem Lande;
Denn groß ist der Schlachttag von Jizreel.
Zu euren Brüdern sagt: „mein Volk!" 3
Und zu euren Schwestern: „Erbarmte!"

b) Die eigentliche Rede.

Habert mit eurer Mutter, habert! 4
Denn sie ist nicht mein Weib
Und ich bin nicht ihr Mann,
Auf daß sie entferne die Hurereien aus ihrem Antlitz
Und die Buhlereien zwischen ihren Brüsten hinweg,
Damit ich sie nicht nackt ausziehe 5
Und sie hinstelle wie am Tage ihrer Geburt,
Und sie mache gleich der Wüste
Und sie zurichte gleich einem dürren Lande
Und sie sterben laße vor Durst,
Und ihrer Söhne mich nicht erbarme 6
Weil sie Hurensöhne sind.
Weil gebuhlt hat ihre Mutter, 7
Schande getrieben ihre Gebärerin,
Weil sie sagte: meinen Liebhabern will ich nachgehn,
Die da geben mein Brod und mein Waßer,
Meine Wolle und meinen Flachs, mein Oel und mein Getränk:
Darum sieh, werd' ich umzäunen mit Dornen deinen Weg 8
Und werde eine Mauer für sie mauern,
So daß sie ihre Pfade nicht finden wird.
Da wird sie dann nachjagen ihren Liebhabern und sie nicht erreichen, 9
Sie wird sie suchen, aber nicht finden.
Da wird sie sagen: ich will doch umkehren zu meinem frühern Mann!
Denn beßer gieng es mir damals, als jetzt.
Sie aber erkannte nicht, 10
Daß Ich ihr gegeben

Das Korn, den Most und das Oel,
Und daß ich ihr mehrte das Silber und Gold,
Das man zum Baal machte.
Darum will ich wiedernehmen mein Korn wenn es reif 11
Und meinen Most wenn er zeitig ist,
Und will entreißen meine Wolle und meinen Flachs,
Die ihre Blöße decken sollten,
Und will aufdecken ihre Scham 12
Vor den Augen ihrer Liebhaber,
Indem sie Niemand meiner Hand entreißen wird.
Ich will aufhören laßen all ihre Lust, 13
Ihr Fest, ihren Neumond und Sabbat und all' ihre Feiertage.
Verwüsten werd' ich ihren Weinstock und Feigenbaum, 14
Wovon sie sprach: die sind mein Buhlerlohn,
Den meine Liebhaber mir gegeben;
Zu einem Walde werd' ich sie machen,
So daß das Wild des Feldes sie verzehrt;
Und heimsuchen werd' ich an ihr die Festtage der Baals, 15
Denen sie räucherte
Und [dabei] anlegte ihren Nasenring und ihr Geschmeide,
Und ihren Buhlen nachgieng
Und mich vergaß, spricht der Herr.
Darum siehe werd' ich sie verlocken 16
Und sie durchwandern laßen die Wüste,
Und dann freundlich ihr zureden;
Und werde ihr von da ihre Weinberge geben 17
Und das Thal Akór (Trübe) zur Hoffnungsthür machen.
Dort wird sie demütig sein wie in den Tagen ihrer Jugend,
Wie damals, als sie heraufzog aus Ägyptenland.
Und dann an jenem Tage, spricht der Herr, 18
Wirst du ausrufen: „mein Mann!"
Und wirst mich ferner nicht „mein Baal" nennen.
Entfernen werd' ich die Namen der Baals aus ihrem Munde, 19
So daß man sie nicht mehr erwähnt mit ihrem Namen.
Dann schließ' ich für sie einen Bund zu jener Zeit 20
Mit dem Wild des Feldes,
Mit den Vögeln des Himmels
Und mit dem Gewürm der Erde;
Und Bogen und Schwert und Krieg
Werd' ich aus dem Lande rotten,
Und werde sie dann friedlich wohnen laßen.
So verlobe ich dich mir auf ewig, 21
Verlobe dich mir durch Recht und Gericht,
Durch Liebe und Erbarmen;
Ich verlobe dich mir durch Treue, 22
Und du wirst dann den Herrn erkennen.

Und dann an jenem Tage
Werd' ich erhören, spricht der Herr,
Werd' ich erhören den Himmel,
Und der wird die Erde erhören;
Und die Erde erhört
Das Korn, den Most und das Oel,
Und diese werden den Jizreel[1]) erhören.
Dann werd' ich sie mir säen in das Land
Und werde mich erbarmen der „Unerbarmten",
Und werde sagen zu dem „Nicht-mein-Volk":
Mein Volk bist du!
Indes er sagen wird: „mein Gott!"

Die zweite allegorische Erzählung Kap. 3 ist der ersten ähnlich, nur die Lage ist eine andere. Der Prophet erhält den Auftrag, ein ehebrecherisches Weib zu lieben, kauft sie an sich und sperrt sie dann ein, damit sie mit Niemand mehr buhlen kann, bis sie sich gebeßert. Ebenso muß auch Gott, wie der Prophet es erklärt, obwohl liebend, dennoch hart gegen die untreue Gemeine verfahren und sie in einen Zustand versetzen, in welchem sie von ihren Götzen getrennt leben muß, bis sie endlich zum wahren Gott sich bekehrt. In diesem Sinne folgen dann mehre Straf- und Ermahnungsreden, die an das vorangestellte Thema anknüpfen und dasselbe in lyrischer Weise variiren. Das Exil wird geahnt und gedroht und zwar ein langes, weil das sittliche Verderben zugenommen hatte. Obwohl das ganze Stück K. 4—14 nicht als eine Erklärung von K. 3 gefaßt werden kann, so bildet letzteres doch ganz schicklich die Einleitung und gleichsam ein Vorwort dazu, indem es das Grundübel des Volkes nebst der Strafdrohung und Verheißung in bildlicher Rede kurz und deutlich darstellt. Außerdem hat der Prophet selbst K. 1, 2 und K. 2, 1 die richtige Theilung seines Buches angegeben. — Die zweite Allegorie lautet:

„Da sprach Gott zu mir noch einmal:" (dieß steht mit Beziehung auf K. 1, 2: Anfangs als Gott redete u. s. w., womit auf die zwei verschiedenen Zeiträume, in denen Hosea weißagte, hingewiesen wird.) „Geh, liebe ein von Fremden geliebtes, ehebrecherisches Weib, gleichwie Gott die Söhne Israels liebt, während sie zu andern Göttern sich wenden und Traubenkuchen[2]) lieben. 2. Da kaufte ich sie mir für 15 Sil-

1) Der Name bedeutet „Gottessaat" und bezeichnete K. 1 den ersten symbolischen Repräsentanten des Volkes in einer unglücklichen, geschichtlichen Beziehung. Hier ist ganz Israel damit gemeint, wie mit den zwei andern vorbildlichen Namen.

2) Traubenkuchen wurden besonders bei den kananitischen Opferfesten genoßen und stehen hier als ein Zeichen des abgöttischen Naturkultus überhaupt.

berlinge und für einen Scheffel Gerste und für einen halben Scheffel Gerste. 3. Und ich sprach zu ihr: viele Tage sollst du mir sitzen und sollst nicht buhlen und nicht eines Mannes sein, und auch ich will mich deiner enthalten.[1]) 4. Denn viele Tage werden sitzen die Söhne Israels ohne König und ohne Fürst, ohne Opfer und ohne Standbild, ohne Ephod und Teraphim. 5. Nachher werden umkehren die Söhne Israels und werden suchen den Herrn ihren Gott und David ihren König; und werden hinzittern zu Gott und zu seiner Herrlichkeit am Ende der Tage."

Es bedarf wohl keiner Erläuterung, daß diese Ehe des Propheten mit einer Buhlerin ebenfalls nur eine Scheinehe, nur eine Parabel ist, um die Abgötterei und das Schicksal Israels sinnbildlich darzustellen. Ewalds hyperhistorischer Scharfsinn wittert auch hier ein Ereignis aus Hosea's ehelichem Leben. Der Prophet habe nämlich sein im Ehebruch davongelaufenes Weib ihrem Buhlen als Sklavin abgekauft. (!?) Abgesehn von allen übrigen Schwierigkeiten kaufte er also sein Eigenthum wieder, während sonst auf Ehebruch Todesstrafe stand. Außerdem muß die Entlaufung rein hinzuphantasirt werden.

Dieß zweite symbolische oder allegorische Thema verhält sich zu K. 4—14 ebenso, wie die erste Allegorie zu K. 2, 4—25. Beide Allegorien sind sich jedoch keineswegs ganz gleich, wie ich später bei der Zeitbestimmung zeigen werde. Sehr schwer ist es nun aber, den Inhalt des zweiten Theils übersichtlich anzugeben. Alles ist mehr abgebrochen, mehr ein lyrischer, in Sprüngen sich bewegender Erguß mit einzelnen Ruhepunkten, wie K. 4, 1. 5, 1. 8, 1. 9, 1. 12, 1, aber ohne strengen Fortschritt und Zusammenhang. Im Großen jedoch ist der Gedankengang, der sich einige Male wiederholt, ganz deutlich folgender: Das voraufgestellte Thema des Abfalls vom wahren Gott mit seinen sittlichen Folgen für das Leben sowie die Notwendigkeit eines Strafgerichts bilden den Mittelpunkt des ganzen Stücks. Dabei bewegt sich die Rede in lyrischer Weise vom sittlichen Zorne über das allgemeine Verderben aller Stände zur Androhung göttlicher Strafen und von da zu Erbarmen, zu neuer Hoffnung und Verheißung und endlich zu gnadenvoller Versöhnung, womit die Schrift als ein schönes Ganzes befriedigend abgeschloßen ist. Eine strengere Eintheilung, wie sie z. B. Ewald versucht hat, ist nicht stichhaltig. Es werden zunächst die allgemeinen Sünden des Volks, die in der Abgötterei ihren wahren Sitz haben, mit den entsprechenden

---

1) Wörtlich: „und auch ich (werde so sein) gegen dich."

Strafdrohungen aufgezählt. Namentlich trifft die Fürsten und Führer des Volkes so wie die Priester die göttliche Anklage. Die reichen Opfer, die man bringt, können die letzte Strafe, die schon begonnen hat, nicht mehr abwenden; denn man verfällt auf verkehrte Mittel der Rettung; man sucht z. B. bei Assyrien und bei Ägypten Hülfe. Allein die können die Wunden Israels nicht heilen. Dann blickt der Prophet auf die Vergangenheit zurück und vergleicht sie mit der Gegenwart. Israel hat von je her die göttliche Liebe mit Undank vergolten. Je mehr es Gott segnete, um so eifriger diente es nur seinen Abgöttern. Durch die Trennung von Juda fiel es zugleich von seinem Gott ab, diente dem Baal und wurde elend. Weil es aber dennoch in seinem Abfalle beharrte, muß zu seiner Läuterung die letzte Strafe erfolgen. Indes vernichten will Gott Israel nimmermehr. Am Schluß K. 14 kommt eine Bußrede, die der Prophet dem reuigen und sich beßernden Volke in den Mund legt; darauf die Verheißung des göttlichen Heiles. Obwohl schon früher auf eine beßere Zukunft hingewiesen war, so ist doch hier erst der wahrhaft versöhnende Schluß des ganzen Buches. Die Hauptstücke des zweiten Theils sind hier mitzutheilen, da Hosea an sich und namentlich als einziger Prophet des Nordreichs, von dem wir ein schriftliches Denkmal besitzen, so höchst charakteristisch ist.

Kap. 4.

Hört das Wort des Herrn, ihr Kinder Israels! 1
Denn einen Streit hat der Herr
Mit den Bewohnern des Landes,
Weil keine Treue und keine Liebe
Und keine Gotterkenntnis im Lande ist.
[Nichts als] Schwören und Lügen, 2
Morden und Stehlen und Ehebrechen!
Sie brechen ein und reihen Mord an Mord!

Darum wird welken das Land 3
Und verwelken jeder, der darin wohnt,
Mitsammt dem Wilde des Feldes
Und dem Geflügel des Himmels;
Auch die Fische des Meers werden hingerafft werden.

Nur hadere Niemand, 4
Und Niemand rechte
Und sei gegen dich [1]) wie Haderpriester!

Denn fallen wirst du bald, 5
Und es fällt auch der Prophet mit dir bald darauf,
Und vernichten werd' ich deine Mutter;
Vernichtet wird mein Volk unversehens! 6
Weil du verschmähtest die Erkenntnis,
So verschmähe ich dich, mir Priester zu sein;
Weil du vergaßest deines Gottes Lehre,
So will auch ich deine Kinder vergeßen!

---

1) וְעִמְּךָ ist zu lesen, wobei die Negation fortwirkt. Vgl. 1 Sam. 2, 10. Der Stat. constr. wie Hosea 13, 2. Jesaja 9, 10. 11, 13. Mit den Priestern hadert Hosea selbst genug und sagt ihnen das Ärgste nach, weshalb die gewöhnliche Übersetzung nicht richtig sein kann. Die Priester selbst erscheinen als streitsüchtig, wie bei Amos 7, 12 ff. Vgl. Hosea K. 4, 8—9. 5, 1. 6, 8. 9, 8.

Je mehr sie wurden, desto mehr sündigten sie gegen mich; 7
Ihren Schmuck will ich in Schmach verwandeln!
Die Sünde meines Volks verzehren sie 8
Und nach ihrer Verschuldung
Tragen sie Verlangen.
Und so wird es wie dem Volke, so dem Priester gehn, 9
Und heimsuchen werd' ich an ihm seine Wege
Und seine Thaten ihm vergelten.
Da werden sie dann eßen und nicht satt werden; 10
Werden buhlen, doch sich nicht ausbreiten,
Weil sie verließen den Herrn, um zu pflegen
Buhlerei und Wein und Most, der den Verstand benimmt.[1]) 11
Mein Volk befragt sein Holz 12
Und sein Stab verkündet ihm Orakel;
Denn der Geist der Buhlerei[2]) verführt,
So daß sie buhlen, abfallend von ihrem Gott.
Auf den Gipfeln der Berge opfern sie, 13
Und auf den Hügeln räuchern sie
Unter Eiche, Pappel und Terebinthe,
Weil lieblich ihr Schatten.
Darum buhlen eure Töchter
Und eure Schwiegertöchter brechen die Ehe.
Doch nicht strafen will ich eure Töchter, daß sie buhlen, 14
Noch eure Schwiegertöchter, daß sie ehebrechen;
Denn sie selbst gehn ja mit Buhlerinnen zur Seite
Und mit Tempeldirnen opfern sie,
Und das einfältige Volk kommt zu Falle.
Wenn du buhlst, o Israel, 15
So möge nur Juda nicht schuldig werden!
Kommet nicht nach Gilgal
Und zieht nicht hinauf nach Bet-Aven
Und schwört doch nicht: beim Leben Jahve's!
Denn wie eine störrige Kuh ist Israel störrig: 16
Nun wird der Herr sie weiden
Wie ein Lamm auf weiter Flur.
Mit Götzen verbündet ist Efraim — o laß es! 17
Schwinden wird das Saufen derer, die beständig buhlten, 18
Deren Beschirmer beständig Schande liebten;
Es packt der Sturmwind sie mit seinen Flügeln, 19
Daß sie sich schämen ihrer Opfer.

Kap. 5.

Höret dieß, ihr Priester, 1
Und merke auf, du Haus Israels,
Und ihr vom Hause des Königs, vernehmt's!
Denn euch gilt die *Misbilligung*,[3])
Weil ihr ein *Misfall* waret für *Mizpa*
Und ein Fallstrick über den Tabor gespannt,
Und weil die *Schlechten* das *Schlachten* arg machten; 2
Doch ich bin eine Züchtigung für sie alle.
Ich kenne Efraim 3
Und Israel ist mir nicht verborgen;
Ja, eben jetzt hast du gebuhlt, Efraim,
Und hat sich Israel befleckt.
Nicht geben es zu ihre Thaten 4
Umzukehren zu ihrem Gott,

---

1) Seltsam faßt man diesen Vers für sich, da er doch eng mit dem vorhergehenden zu verbinden ist. Abgötterei und Wein stehen hier zusammen wie K. 2, 1. 4, 17—18, aus welchen Stellen zugleich folgt, daß die Buhlerei auch hier bildliche Bedeutung haben muß.

2) Das Bild der Buhlerei steht hier wie im Folgenden und wie im ganzen Buche Hosea's überall für Abgötterei, was man oft übersieht. Hie und da spielt vielleicht die *eigentliche* Bedeutung mit herein.

3) Eig. das *Gericht*, mischpat, das zugleich ein Wortspiel bildet mit pach, *Schlinge* und mit dem Ortsnamen mizpa.

Weil der Geist der Buhlerei in ihrem Innern ist,
Und weil sie den Herrn nicht erkennen.

So zeugt dann der Stolz Israels ihm ins Gesicht, 5
Indem Israel und Efraim
Fallen durch ihre Schuld,
Fallen wird selbst Juda mit ihnen.
Mit ihren Schaafen und Rindern 6
Gehen sie hin, den Herrn zu suchen,
Aber finden ihn nicht;
Er hat sich losgemacht von ihnen.

An dem Herrn wurden sie treulos, 7
Weil sie unechte Kinder zeugten:
Nun wird sie verzehren der nächste Monat
Mitsammt ihrer Habe.
Blast die Posaune in Gibea, 8
Die Drommete in Rama!
Verkündet laut in Bet-Aven
Dein Schicksal,[1] o Benjamin:

„Efraim wird zur Wüste werden 9
Am Tage der Züchtigung!"
Über die Stämme Israels
Hab ich Wahres verkündet.
Die Fürsten Juda's sind geworden 10
Wie Gränzverrücker:
Auf sie werd' ich ausgießen
Wie Waßer meinen Grimm.

Unterdrückt ist Efraim, 11
Verletzten Rechtes:
Wie wär' es da wohl willig
Dem Gesetz nachgewandelt![2]
So bin ich denn wie die Motte 12
Für Efraim,
Und wie Wurmfraß
Für das Haus Juda.

Da sah Efraim seine Krankheit 13
Und Juda seine Wunde,
Und so gieng Efraim zu Assur
Und sandte zum streitbaren König,
Der doch nicht vermag, euch zu heilen
Und euch die Wunde nicht lindern wird;
Denn Ich bin wie der Löwe für Efraim 14
Und wie der junge Leu für Juda's Haus.

Ich, ich will zerreißen und fortgehen,
Will nehmen, indem Niemand rettet,
Will zurückgehen an meinen Ort, 15
Bis daß sie büßen und mein Antlitz suchen;
In der Not, werden sie sich nach mir sehnen:
„Auf, laßt uns umkehren zum Herrn! K. 6, 1
Denn Er zerriß, so heile er uns nun!
Er zerschlug, so verbinde er uns!

Er belebe uns wieder nach zwei Tagen, 2
Am dritten Tag laß' er uns auferstehn,
Auf daß wir leben mögen vor ihm,
Auf daß wir erkennen, 3
Daß wir eilends erkennen den Herrn
Wie die Morgenröte, deren Aufgang sicher,
Und daß er komme, wie der Regen für uns,
Wie der Ernteregen, der die Erde tränkt!"

Was soll ich dir thun, o Efraim? 4
Was soll ich dir thun, o Juda?
Da eure Liebe ist wie Morgengewölk
Und wie der Thau, der bald vergeht!
Deshalb werd' ich dreinschlagen durch die Propheten 5
Und sie morden durch die Worte meines Mundes,
Und mein Strafgericht wird
Wie die Sonne aufgehn.

Denn Liebe hab' ich gern und nicht Opfer, 6
Und Gotterkenntnis lieber, als Brandopfer.
Doch sie, wie gemeine Menschen brachen sie den Bund: 7
Da wurden sie treulos an mir.
Gilead ist wie eine Stadt von Übelthätern, 8
Bespurt mit Blut;

---

1) אַחֲרִיתְךָ ist zu lesen.

2) כִּי wie K. 1, 6. Jes. 43, 22: wie viel weniger, daß. Die Negation liegt im Gedanken des Vordersatzes: Efraim bekommt kein Recht, daß es nun gar mit Lust nachgegangen wäre! d. i. wie viel weniger sollte es da wohl u. s. w. Ewalds Gram. §. 341, c.

Und wie Räuber lauern, so mordet 9
Eine Priesterbande auf dem Wege nach Sichem.

Ja Frevel verübt man:
Im Hause Israels 10
Sah ich Entsetzliches;
Da treibt Efraim Buhlerei,
Befleckt sich Israel.
Auch dir, o Juda, 11
Ist ein Zweig eingepfropft.

Kap. 7.

Wenn ich wenden werde meines Volkes Elend,
Wenn ich heilen werde Israel, 1
Da wird offenbar werden die Schuld Efraims
Und die Sünde Samariens;
Denn Trug verüben sie und der Dieb dringt ein,
Eine Räuberschaar plündert auf der Straße,
Und sie sagen nicht zu ihrem Herzen, 2
Daß ich all ihrer Bosheit gedenke.

Nun haben ihre Thaten sie umringt,
Vor mein Antlitz sind sie gekommen;
Durch ihre Bosheit erfreuen sie den König 3
Und durch ihre Lüge die Fürsten.
Sie alle sind Ehebrecher, 4
Sind wie ein Ofen, geheizt vom Bäcker,
Der da aufhört zu heizen
Vom Kneten des Teigs bis zu seiner Säurung.

Am Festtage unsers Königs 5
Haben die Fürsten eine heillose Glut vom Wein;
Mit Spöttern geht er Hand in Hand.
Ja fast haben sie gemacht dem Ofen gleich 6
Ihr Herz in ihrer Arglist:
Die ganze Nacht schläft ihr Bäcker,
Am Morgen brennt er
Wie flammendes Feuer.

Sie alle erglühen wie der Ofen 7
Und würgen ihre Richter,
All ihre Könige fallen,
Ohne daß Einer unter ihnen zu mir ruft.
Efraim, unter den Völkern 8
Reibt es sich auf,
Efraim ist geworden
Ein nicht umgewandter Kuchen.

Es verzehren Fremde seine Habe, 9
Doch es bleibt ohne Einsicht;
Auch Greisenhaar zeigt sich zerstreut an ihm,
Doch es bleibt ohne Einsicht.
So zeugt dann der Stolz Israels 10
Ihm ins Gesicht;
Doch sie kehren nicht um zum Herrn, ihren Gott,
Und suchen ihn nicht bei alle dem.

Da ward Efraim wie eine einfältige, 11
Sinnlose Taube:
Ägypten riefen sie an,
Nach Assyrien giengen sie.
So oft sie hingiengen,[1] 12
Spannt' ich über sie mein Netz:
Wie Vögel des Himmels stürzt' ich sie nieder
Und züchtigte sie gemäß der Kunde an ihre Gemeinde.

Wehe ihnen, daß sie flohen vor mir! 13
Unheil ihnen, daß sie treulos wurden an mir,
Da ich sie doch erlösen wollte;
Sie aber redeten Lügen wider mich.
Sie riefen nicht zu mir in ihrem Herzen, 14
Sondern jammerten auf ihrem Lager;
Über Korn und Most
Erbitterten sie sich, von mir abfallend.

Und ich doch unterwies, 15
Ich stärkte ihren Arm,
Sie aber sannen Böses wider mich.
Sie wandten sich nicht nach oben, 16
Wurden wie ein schlaffer Bogen.
Durchs Schwert werden fallen ihre Fürsten
Wegen der Wut ihrer Zunge:
So werden sie verhöhnt mit dem Lande Ägypten.

---

1) Das Imperfekt steht von der Dauer in der Vergangenheit, was man hier gewöhnlich übersieht. Für den Sinn vgl. V. 14.

Kap. 8.

An deinen Mund [setz'] die Posaune: 1
„Wie der Adler [schwebt es] über Jahve's Hause!“
Weil sie brachen meinen Bund
Und an meiner Lehre treulos wurden.
Zu mir werden sie schreien: 2
„Mein Gott, wir kennen dich ja, wir Israel!“
Doch verabscheut hat Israel das Gute, 3
Der Feind verfolge es!

Sie setzten Könige ein, doch nicht von mir, 4
Machten Fürsten, und ich kannte sie nicht;
Ihr Silber und ihr Gold
Machten sie sich zu Götzen,
Damit es vernichtet werde.
Verabscheut hat er dein Kalb, o Samarien, 5
Entbrannt ist mein Zorn auf sie,
Wie lang noch können sie straflos bleiben?

Denn aus Israel ist auch das, 6
Der Künstler hat es gemacht
Und kein Gott ists,
Sondern zu Splittern wird werden das Kalb Samariens.
Ja Wind säten sie und Sturm werden sie ernten; 7
Ähren hat es nicht,
Ein Korn, das keinen Kern hat;
Hätt' es auch einen, so verzehrten ihn Fremde.
Vernichtet ist Israel! 8
Schon jetzt sind sie geworden unter den Völkern
Wie ein Gefäß, an dem man kein Gefallen.
Denn sie zogen hinauf nach Assyrien 9
Wie ein wilder Esel, der sich absondert;
Efraim dingte um Buhlschaft:
Auch wenn sie dingen unter den Völkern, 10
Nun will ich sie zusammenraffen.

Dann werden sie abstehn ein wenig
Vom Tribut des Königs der Fürsten;
Denn gemehrt hat Efraim Altäre zum Sündigen, 11
Hat bekommen Altäre zum Sündigen.
Ich schreibe ihm zu tausenden meine Gebote vor, 12
Wie etwas Fremdes werden sie geachtet.
Rohe Opfer bringen sie als Fleisch und verzehren sie: 13
Der Herr hat kein Gefallen an ihnen.
Nun wird er gedenken ihrer Schuld
Und wird bestrafen ihre Sünden:
Nach Ägypten sollen sie zurück!
Denn es vergaß Israel seinen Schöpfer 14
Und baute Götzentempel;
Und Juda vermehrte die festen Städte;
So werd ich Feuer entsenden in seine Städte,
Und das soll freßen seine Prachtgebäude.

Kap. 9.

Freue dich nicht, o Israel, bis zum Jubel gleich den Völkern, 1
Weil du gebuhlt hast, abfallend von deinem Gott,
Und geliebt hast Buhlerlohn auf allen Getraidetennen!
Tenne und Kelter wird sie nicht erfreuen, 2
Und der Most wird sie betrügen.
Sie werden nicht wohnen im Lande des Herrn, 3
Sondern umkehren wird Efraim nach Ägypten,
Und in Assyrien werden sie Unreines eßen.

Nicht werden sie ausgießen Wein für den Herrn, 4
Und ihre Opfer werden ihm nicht gefallen;
Wie Trauerbrod wird ihnen sein [das Mahl]
Alle, die es eßen, verunreinigen sich;
Ja, ihr Brod ist nur für sie selbst,
Nicht kommt es in das Haus des Herrn.
Was wollt ihr thun am Tage der Feier 5
Und am Festtage des Herrn?

Ja, wenn sie auch der Verwüstung entgehn 6
Ägypten wird sie zusammenraffen,
Memphis sie zu Grabe schaffen;
Was kostbar an ihrem Silber, —
Disteln werden sie beerben
Und Dornen in ihren Zelten!
Es kommen die Tage der Strafe, 7
Es kommen die Tage der Vergeltung!

Da wird es Israel erfahren:
Ein Thor wird der Prophet, rasend der Gottbegeisterte
Ob der Größe deiner Schuld
Und weil so groß ist die Nachstellung.
Ein Auflaurer ist Efraim gegen meinen Gott, 8
Der Prophet — des Vogelstellers Netz
Ist auf all seinen Wegen;
Heimliche Nachstellung ist im Hause seines Gottes.

Tief haben sie gesündigt gleich den Tagen von Gibea, 9
Gedenken wird er ihrer Schuld,
Wird strafen ihre Sünden.
Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel, 10
Wie eine Frühfeige in ihrem Anfang sah ich eure Väter:
Doch sie giengen zum Baal-Peor
Und weihten sich der Schande,
Und wurden ein Gräuel wie ihr Buhle.

Efraim, wie Geflügel wird verfliegen sein Glanz, 11
Ohne Geburt, ohne Schwangerschaft und Empfängnis.
Ja, wenn sie auch großziehn ihre Söhne, 12
So mache ich sie kinderlos, menschenarm.
Ja schon dann wehe ihnen, wenn ich wegsehe von ihnen!
Efraim ist, wenn ich schaue auf die Schönheit, 13
Eine Pflanzung in der Aue;
Doch Efraim muß zum Mörder hinausführen seine Söhne.

Gib ihnen, o Herr! — was willst du geben? 14
Kinderlosen Leib und trockne Brüste!
All ihr Böses in Gilgal — 15
Ja dort haße ich sie;
Wegen der Bosheit ihrer Thaten
Will ich sie vertreiben aus meinem Hause,
Will nicht ferner sie lieben:
All ihre Vertreter sind Verräter!

Geschlagen ist Efraim, 16
Seine Wurzel vertrocknet,
Frucht tragen sie nicht;
Und wenn sie auch gebären,
So mach' ich sie verlustig der Lust ihres Schooßes.
Es verwirft sie mein Gott, 17
Weil sie auf ihn nicht hörten,
So werden sie nun flüchtig sein unter den Völkern.

Kap. 10.

Ein blühender Weinstock ist Israel, 1
Der Frucht sich ansetzte:
So wie seine Frucht sich mehrte,
Mehrte es auch die Altäre,
Je beßer es seinem Lande gieng,
Um so beßer machten sie die Bilder.
Gleißend ist ihr Herz: nun werden sie büßen! 2
Er selbst wird abschlagen ihre Altäre, verwüsten ihre Bilder!

Ja, dann werden sie sagen: 3
Keinen König haben wir,
Weil wir den Herrn nicht fürchteten;
Und der König, was könnte der uns helfen?
Sie treffen Verabredungen: 4
Indem sie falsch schwören, und schließen Verträge,
Und so sproßt wie Giftkraut das Recht
Auf den Furchen des Feldes.

Hinschwinden wird Samariens König 7
Wie ein Spänlein auf der Fläche des Waßers;
Verwüstet werden die Höhen des Unheils, 8
Die Sünde Israels;
Dorn und Distel wird wachsen
Auf ihren Altären.
Dann sagen sie zu den Bergen: bedecket uns!
Und zu den Hügeln: fallet über uns! —

Säet euch zum Segen 12
Und erntet nach dem Maß der Gnade!
Brechet euch ein Brachfeld um!
Denn Zeit ists, den Herrn zu suchen,
Auf daß er komme und streue Segen für euch aus.
[Doch] gepflügt habt ihr Frevel 13

Und werdet Unheil ernten
Und leere Frucht genießen.

Weil du vertrautest auf deinen Weg
Und auf die Menge deiner Helden,
So erhebt sich Schlachtlärm gegen deine Leute 14
Und all deine Festungen wird man zerstören.
Wie Schalman Bet-Arbel zerstörte am Tage des Kriegs,
Die Mutter mitsammt den Kindern zerschmettert ward,
So thut er euch zu Betel ob eurer maßlosen Bosheit; 15
Bald ist völlig vernichtet Israels König.

Kap. 11.

Als Israel jung war, liebte ich es, 1
Und aus Ägypten berief ich meinen Sohn.
Predigte man ihnen, stracks giengen sie fort von ihnen, 2
Den Baals opferten sie,
Den Götzenbildern räucherten sie.
Und ich doch leitete Efraim am Gängelbande 3
Und nahm sie auf meine Arme;
Doch sie erkannten nicht, daß ich sie heilte.

Mit menschlichen Banden zog ich sie, 4
Mit Liebesfeßeln,
Und war gegen sie wie solche,
Die das Joch aufheben an ihren Backen,
Und reichte ihm zu eßen.
Soll es nicht umkehren zum Lande Ägypten? 5
Und Assur, soll der nicht sein König sein,
Weil sie sich weigerten, umzukehren?

So wird dann kreisen das Schwert 6
In seinen Städten,
Und vernichten seine Riegel
Und sie vertilgen ob ihrer Pläne.
Denn mein Volk ist geneigt 7
Zum Abfall von mir;
Man ruft es zwar nach oben,
Aber dennoch strebt es nicht hinauf. —

O wie könnte ich dich hingeben, Efraim, 8
Dich Preis geben, o Israel!
Wie könnte ich dich hingeben gleich Adma,
Dich machen gleich Zeboim!
Umgewandt hat sich, mich überwältigend, mein Herz,
Allzumal sind aufgeregt meine Mitleidsgefühle;
Nicht ausführen will ich die Glut meines Zorns, 9
Nicht noch einmal will ich Efraim verderben!

Denn Gott bin ich, und kein Mensch,
Der Heilige ist in deiner Mitte
Und ich komme nicht im Grimm.
Dem Herrn werden sie folgen wie einem brüllenden Löwen; 10
Denn brüllt er, so zittern herbei die Kinder vom Meere her,
Zittern herbei wie Vögel aus Ägypten 11
Und wie eine Taube aus Assyrien;
Dann laß' ich sie wohnen in ihren Häusern, spricht der Herr.

Kap. 12.

Umgeben hat mich Efraim mit Lug, 1
Und das Haus Israels mit Trug,
Auch Juda schwanket noch mit Gott
Und mit dem treuen Heiligen.
Efraim weidet sich an Wind und hascht nach Sturm, 2
Alltäglich mehrt es Lüge und Gewaltthat
Und schließt mit Assur einen Bund,
Und Öl wird nach Ägypten gebracht.

Einen Hader hat der Herr mit Juda, 3
Und strafen muß er Jakob nach seinen Wegen,
Nach seinen Werken wird er ihm vergelten.
Im Mutterschooße hintergieng er seinen Bruder,
Und kämpfte mit Gott in seiner Manneskraft,
Hielt fest den Engel und siegte, 4
Weinte und flehte zu ihm.
Zu Betel möge er uns finden und dort mit uns reden!

Ich, Jahve, bin dein Gott 10
Vom Lande Ägypten her,
Noch einmal will ich dich wohnen laßen in Zelten
Gleich den Tagen des Erntefestes.
Ich redete zu den Propheten 11
Indem ich die Weißagung mehrte
Und durch die Propheten
Gleichnisse gab.

Kap. 13.

Als Efraim sprach: Trennung! 1
Wie es sich erhob in Israel,
Da ward es schuldig durch Baal und starb.
Und nun fahren sie fort zu sündigen; 2
Sie machten sich ein Gußbild von ihrem Silber,
Nach ihrem Kunstsinn Bilder, nichts als Künstlerwerke.
Zu eben diesen beten die opfernden Menschen,
Kälber küßen sie.

Darum werden sie sein wie Morgengewölk, 3
Und wie der Thau, der bald vergeht,
Wie Spreu, die fortstürmt von der Tenne
Und wie Rauch aus dem Fenster hinaus.
Ich, Jahve, bin dein Gott 4
Vom Lande Ägypten her,
Und einen Gott außer mir kennst du nicht,
Und einen Erlöser gibt es nicht außer mir.

Ich kannte dich in der Wüste, 5
Im Lande der Sonnengluten;
Wo sie nur weideten, wurden sie satt, 6
Waren sie satt, so erhob sich ihr Herz,
Deshalb vergaßen sie mich.
So werd' ich denn für sie werden wie ein Löwe, 7
Wie ein Panther werd' ich am Wege lauern,
Werde sie angreifen wie eine verwaiste Bärin. 8

Ich gab dir einen König in meinem Zorn, 11
Und werde ihn nehmen in meinem Grimm.
Wohleingewickelt ist die Schuld Efraims, 12
Wohlverschloßen seine Sünde [1]).
Wehen der Gebärenden kommen ihn an, 13
Er ist ein unweiser Sohn,
Weil er nicht zeitig
In den Durchbruch der Kinder tritt.

Aus der Hand der Hölle will ich sie erlösen! 14
Vom Tode sie befreien!
Wo sind deine Schläge, o Tod?
Wo ist dein Stachel, o Hölle? [2])
Reue soll verborgen sein vor mir!
Denn mag unter den Brüdern Efraim auch fruchtbar sein, 15
Kommen wird ein Sturm, ein Hauch des Herrn von der Wüste aufsteigend,
So daß verdorrt sein Born und versiegt sein Quell.

Man wird plündern den Schatz all der kostbaren Geräte;

---

1) d. h. ohne Bild: die Strafe wird sicher an Efraim vollzogen werden.

2) Sieht man nicht auf den Zusammenhang, so könnte man meinen, die Nichtigkeit und Besiegung des Todes sei in dieser Frage nach dem Wo? ausgesprochen. Allein die gleich folgenden Worte: „Reue — nämlich über den Todesbeschluß — soll verborgen sein vor mir," sind dagegen. Danach ist der Sinn vielmehr: „kommt heran, ihr Werkzeuge des Todes! wo seid ihr?" Die Ohnmacht des Todes, die schon Paulus 1 Kor. 15, 55 hierin ausgedrückt findet, liegt wohl im Zusammenhang der ganzen Stelle, aber nicht in diesen Worten. Es heißt: Gott wolle Israel allerdings erlösen; aber zuvor müße es untergehen und zu seiner Läuterung die Qualen des Todes erleiden. Vgl. Hosea 13, 1. Ehe es vom Tode erlöst werden kann, muß es zuvor doch notwendig dem Tode preisgegeben werden. Daß aber die „Reue" sich nicht auf den göttlichen Ratschluß der Erlösung, sondern auf das Strafgericht beziehen muß, zeigt entscheidend der folgende Vers.

Büßen wird Samarien, K. 14, 1
Weil es sich empörte gegen seinen Gott;
Durchs Schwert werden sie fallen,
Ihre Kinder werden zerschmettert
Und ihre Schwangern aufgeschlitzt werden.
Kehr' um, o Israel, zu dem Herrn deinen Gott, 2
Weil du gefallen bist durch deine Schuld!

Nehmet mit euch Gebete 3
Und kehret um zum Herrn und sagt zu ihm:
Alle Schuld vergib und nimm gütig an,
Daß wir darbringen als Stieropfer unsre Gebete!
Assyrien soll uns nicht helfen, 4
Auf Rossen wollen wir nicht reiten!
Wollen nicht mehr sagen: „unser Gott!" zum Machwerk unsrer Hände,
O du, durch den begnadigt wird der Waise!

Heilen will ich ihren Abfall, will gern sie lieben, 5
Denn gewandt hat sich mein Zorn von ihnen.
Ich will sein wie der Thau für Israel, 6
Blühen soll es gleich der Lilie,
Und seine Wurzeln schlagen wie der Libanon!
Es sollen aufgehn seine Sprößlinge 7
Und sein soll gleich dem Ölbaum seine Pracht
Und duften soll es wie der Libanon!

Wiederum sollen die in seinem Schatten Wohnenden 8
Getraide erzeugen,
Und sollen blühen wie der Weinstock,
Der so gerühmt ist wie der Wein des Libanon!
O Efraim, was hab ich mit den Götzen noch zu thun? 9
Ich hab es erhört und wills berücksichtigen!
Ich bin wie eine grünende Cypresse,
Bei mir wird deine Frucht gefunden.

Schlußwort.

Wer ist weise, daß er dieß verstehe?
Verständig, daß er es einsehe?
Denn gerade sind die Wege des Herrn
Und die Gerechten wandeln darauf,
Doch Ungetreue straucheln darauf.

Welcher Zeit die Grundgedanken dieser Reden im Einzelnen angehören, läßt sich jetzt unmöglich mehr nachweisen. Sie enthalten unstreitig den Kern und das Totalbild der ganzen prophetischen Wirksamkeit Hosea's, haben aber offenbar nie einzeln existirt, wie man wohl gemeint hat, sondern sind als ein zusammenhängendes Ganzes komponirt worden. Dabei kann man nach den zwei Haupttheilen des Buchs im Allgemeinen zwei Epochen unterscheiden: eine frühere und eine spätere, deren Charakter der Prophet bei der schriftlichen Ausarbeitung klar überschaute und ihn deshalb durch die beiden symbolischen Darstellungen versinnlichte und in ein Bild zusammendrängte. Diese Allegorien sind daher weder thatsächlich aufgeführt, wie aus andern Gründen deutlich ist, noch überhaupt wohl mündlich vorgetragen, sondern sind rein ein Werk der Reflexion, die Hosea erst bei der schriftlichen Bearbeitung des Buches anstellte. Die Grundanschauung der Untreue gegen Gott, dargestellt unter dem Bilde ehelicher Untreue und Buhlerei, zieht sich dann durch das ganze Buch hindurch.

Im ersten Theile Kap. 1—2 erscheint die Abgötterei, der Naturdienst des Baal, der mit dem Jahve-Dienste vermischt wurde (K. 2, 18),

als die Hauptsünde des nördlichen Reichs. Ferner wird dem Hause Jehu K. 1, 4 der Untergang angedroht. Überhaupt soll das Königthum Israels schwinden und dann hofft der Prophet, wie K. 2, 2 zeigt, eine Vereinigung mit Juda. Die Strafdrohung an das Volk dagegen ist sehr allgemein gehalten: es soll bei Gott kein Erbarmen finden, weil es untreu und abgöttisch ist. Die Rede K. 2, 4—25 sagt dann bestimmter, daß Gott dem Volke die Güter entreißen will, die es der Gunst des Baal zuschreibt, während sie doch von Jahve herrühren. Wie in der mosaischen Zeit soll es, um geläutert zu werden, eine Wüstenwanderung durchmachen, womit nur sehr unbestimmt und sehr entfernt eine Verbannung angedeutet ist. Es liegt in dem Bilde eigentlich bloß dieß, daß das Volk in Not und Mangel kommen solle. Diese Drohung passt offenbar nur für eine Zeit, wo Jerobeam II. noch herrschte, während das götzendienerische, äußerlich blühende Reich seinem Falle bereits entgegen eilte. Die Zeit des Interregnums nach Jerobeams Tode (784) ist hier notwendig auszuschließen und hat einen ganz anderen Charakter. Der erste Theil deutet noch auf weniger verworrene Verhältnisse hin und wird sich auf die letzten Zeiten Jerobeams von 790 an beziehen. Um 10 Jahre früher rügte Amos etwa dieselben Sünden. Auch in Juda scheint Alles noch beßer zu stehen. K. 1, 7.

Ein sehr verschiedenes Zeitgemälde führt uns dagegen der zweite Theil K. 3—14 vor. Die Allegorie, welche dieß Stück einleitet, droht ganz entschieden ein langes Exil und eine gewaltsame Bekehrung durch Strafen, wie es dem zugenommenen sittlichen Verderben angemeßen war, und unterscheidet sich hierdurch allerdings von der ersten allegorischen Darstellung. Der Naturdienst herrscht ganz allgemein; daneben sind die Grundlagen des Staates im Innersten zerrüttet: allgemeine Unsicherheit, Räuberei, Lug und Trug nehmen überhand; die Regierung ist ohne Ansehn und Würde (K. 7, 3) und die Könige fallen durch Aufruhr (7, 7). Wir haben hier das treuste Bild der anarchischen Zustände, die bald, so wie Jerobeams starke, soldatische Hand fehlte, im nördlichen Reiche sich entwickelten, namentlich als nach dem 10jährigen Interregnum schnell eine Dynastie die andere verdrängte und die Könige Zacharja, Schallum und Menahem das Staatsruder ergriffen. Vgl. 2 Kön. 15, 8—20. Der letztgenannte Menahem schloß mit Phul, dem Könige von Assyrien, ein Bündnis, bot Geschenke d. i. Tribut und folglich Unterwerfung an, um sich gegen die streitenden Parteien im Innern zu behaupten. Vgl. Hos. 5, 13. 7, 11. 8, 9 f. 10, 4. 12, 2. Wenige Jahre später kam dann Phul mit einem Heere, um die Ruhe herzustellen

und das Land zu brandschatzen. 2 Kön. 15, 19 f. Dieser erste assyrische Einfall geschah um 770, und den scheint Hosea, als er sein Buch schrieb, noch nicht erlebt zu haben. Noch weniger hatten die Assyrer damals schon unter Tiglat Pilesar (um 740) Galiläa und Gilead eingenommen und entvölkert. 2 Kön. 15, 29. Jesaja 8, 23. Hosea würde sonst diese Folgen jenes Bündnisses schwerlich verschwiegen haben; vielmehr gehören nach Hos. 6, 8. 12, 12, Galiläa und Gilead noch zum nördlichen Reiche. Nach allen Andeutungen muß das Buch bestimmt vor dem Jahre 770 geschrieben sein und umfaßt im Allgemeinen die Zeit von 790—770, während in Juda Usia regierte. Die Überschrift rührt nicht vom Propheten her, sondern ist aus Jesaja 1, 1 sehr unkritisch entlehnt.

Einige, wie Knobel, Winer u. A. haben zwar die Wirksamkeit Hoseas so wie die geschichtlichen Beziehungen seiner Schrift bis auf das Jahr 740 herabrücken wollen; allein ohne hinreichenden Grund. Denn Hosea 5, 13, auf welche Stelle man sich besonders stützt, steht bloß, daß Efraim zu Assur gesandt, nicht aber wird dasselbe von Juda ausgesagt. Beide Reiche empfinden zwar die göttliche Züchtigung, aber nur Efraim wählt jenes verzweifelte Heilmittel. Mithin kann jene Stelle gar nicht auf Ahas bezogen werden, der die Assyrer um 740 auch nach Juda berief. Nicht einmal im nördlichen Reiche sind sie schon erschienen. Die „Fremden," die nach K. 7, 8—9 Israels Kraft verzehren, sind deutlich nicht die Assyrer; denn erst in Folge dieser Nöte suchte man bei ihnen Hülfe, wie es sogleich weiter heißt. — Die Stelle 1, 4, wonach dem Hause Jehu „in kurzer Zeit" der Untergang bevorstehen soll, darf man mit Simson[1]) nicht premiren und zu streng und aus dem Erfolge erklären wollen: ein Verfahren, das bekanntlich bei keiner prophetischen Rede zuläßig ist. Schon Amos 7, 9, 11 spricht ähnliche Drohungen über Jerobeam II. aus. Hosea that den Ausspruch wohl nach der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit, mehr aber noch nach einer Forderung der moralischen Weltordnung, wonach den Schuldigen „bald" die Strafe ereilt; vgl. Psalm 37, 10. 5 Mos. 7, 9—10. Jedenfalls bezieht sich der erste, in sich abgeschloßene Theil K. 1—2 auf die letzten Jahre Jerobeam's, und die Zeit des Interregnums muß hier ausgeschloßen bleiben. Noch weniger kann sich die Drohung 1, 4 auf Zacharja beziehen. — Die geschilderten Zustände Juda's, namentlich die Aussprüche K. 5, 5. 13, 14. 6, 11. 10, 11. 12, 3 nötigen gewiß nicht, wie Simson will, mit dem zweiten Theile bis auf die Zeit von 741 herabzusteigen. Das

1) Der Prophet Hosea, 1851. S. 16.

auch Juda abhängig werden würde (K. 10, 11) und wie Israel hart gezüchtigt werden müße, konnte ein Prophet lange vor Ahas verkünden. Die Pflege des Naturdienstes bestand schon lange in Juda, besonders seit Salomo, und selbst theokratische Könige wie Josaphat und Usia (2 Kön. 15, 3—4) thaten den Höhendienst des Baal nicht ab. Wie gesegnet deshalb Usias Regierung auch sein mochte, so droht doch schon Amos 2, 4—5 mit einem Strafgerichte über Juda und Jerusalem, weil es vom wahren Gott abgefallen. Dazu verläßt sich Usia zu sehr — nach der Meinung Hosea's — auf äußere Schutzmittel, auf sein Heer und auf die Festungen, die er anlegte. Hos. 1, 7. 8, 14. vgl. 2 Chron. 26, 6, 9—10. Wenn ferner die Fürsten Juda's 5, 10 der schmachvollsten Treulosigkeit beschuldigt werden, so war der König selbst wohl schwerlich im Stande, so wenig als später Hiskia, solche Rechtsverletzungen der Machthaber zu hindern. Auf solche Zustände mußte notwendig das Verderben folgen und Hosea konnte mit Recht von der Wunde und Krankheit Juda's reden, die Gott selbst dem Volke verursacht hatte. K. 5, 13. Aber äußerlich war sie noch wenig sichtbar; wohl aber wirkte sie innerlich vernichtend und aufreibend wie ein geheimer Wurmfraß. Hos. 5, 12. Hätten wir eine gleichzeitige Predigt aus Juda, so würden uns jene Aussprüche Hosea's noch deutlicher sein.

Was endlich den schriftstellerischen Charakter unsers Propheten betrifft, so ist seine Darstellung höchst eigenthümlich und läßt überall den Mangel an eigentlicher Schule durchblicken. Sie ist durchaus naturwüchsig, rauh, kurz und ungerundet, voll abgerißener, gewagter Übergänge. Er wirft, im geraden Gegensatz zu Amos, seine großen Gedanken und kühnen dichterischen Bilder nur so hin, ohne sie sorgfältig auszuzeichnen, und dabei vernimmt man überall mehr das Wallen und Wogen der Empfindung, mehr das stürmisch erregte Gemüt, als einen klar sich ergießenden Gedankenstrom. Daher auch die häufigen Abweichungen von dem gewöhnlichen Satzbau, die Ellipsen, Inversionen u. s. f., wodurch seine Schreibart, voll seltener Wörter und eigenthümlicher Wortbedeutungen, auf den ersten Blick schwer und dunkel ist. Ganz irrig jedoch ist die Ansicht, daß jene Aufregung des Gemüts den Propheten verhindert habe, seine Schrift strophisch zu gliedern; im Gegentheil sind die Strophen einer abgerißenen, sprunghaften Darstellung nur günstig. Die Übersetzung wird zeigen, daß der erste Theil aus gleichgebauten zwölfzeiligen, der zweite dagegen aus achtzeiligen Strophen besteht. So ungleiche Strophen, wie z. B. Ewald hier annimmt, verdienen diesen Namen nicht.

Die aufsprudelnde, in Sprüngen sich fortbewegende Form Hosea's entspricht vollkommen seinem innern Charakter. Er hat ein weiches, warmes Herz, das mit innigster Liebe an seinem Volke und Vaterlande hängt und deshalb mit dem tiefsten Schmerze das sittliche Verderben, das Leiden und die notwendig nahende Auflösung des Staates mit ansieht. Er muß sich Gewalt anthun und muß gegen sein rein menschliches Gefühl drohen und strafen; aber es ist „der heilige Zorn der Liebe," der jedes seiner Worte eingegeben hat. Daher dieser rasche Übergang von Drohung zu Ermahnung und Verheißung, von Züchtigung und Zorn zu Erbarmen und Versöhnung. Vgl. K. 2, 1, 16. 11, 8 ff. K. 13, 14. Überhaupt verbindet er eine große Kühnheit der Gedanken und Bilder mit einer seltenen Zartheit der Empfindung. Und wie das Herz des Propheten von jenen entgegengesetzten Gefühlen in seinem tiefsten Grunde so sehr erschüttert wird, daß er im Übermaße des Schmerzes über das unabwendbare Elend fast wahnsinnig zu werden fürchten muß (K. 9, 7), so ist auch das Verhältnis Gottes zu seinem Volke wesentlich als Liebe gefaßt, die aber, weil sie verkannt und verletzt worden, nur durch harte Züchtigung zum Besten des geliebten Gegenstandes sich offenbaren kann. Kein anderer Prophet des alten Bundes hat das Wesen Gottes als des liebenden und strafenden zugleich so tief und schön aufgefaßt. Gott als Vater liebte und leitete seinen Sohn, nämlich Israel, von seiner Jugend an K. 11, 1—4, überhäufte es mit Wohlthaten, allein Abfall war der Dank dafür. Deshalb muß es, weil alle Mittel der Bekehrung fehlschlagen, aufs härteste gestraft werden. K. 11, 5—7. Nach diesen drohenden Worten bricht dann aber mit überraschender Wendung das Feuer der ewigen Liebe ergreifend hervor. Der Vater kann den entarteten Sohn nicht gänzlich verstoßen und untergehen laßen. Es kommen hier die herrlichen Worte: „O wie könnte ich dich hingeben, Efraim? wie dich preisgeben, o Israel?" u. s. w. K. 11, 8—11. Ebenso K. 13, 14: „Aus der Hand der Hölle will ich sie erlösen, vom Tode sie befreien!" Nach der läuternden Züchtigung, nach der sittlichen Wiedergeburt werden sie dann wie im Anfang der Gemeinde „Söhne des lebendigen Gottes" heißen. K. 2, 1. Die köstliche Parabel des Heilandes vom verlorenen Sohne klingt wie ein Echo aus der Schrift des Hosea.

Häufiger als unter dem Bilde der Vaterliebe erscheint unserm Propheten die göttliche, allerbarmende und unwandelbare Liebe zu seiner Gemeinde als Gattenliebe, der Abfall und die Untreue des Volkes dagegen als Ehebruch und Buhlerei: Bilder, welche in den mannigfal-

tigsten Wendungen und Anwendungen durch die ganze Schrift sich hindurchziehen. Wie aber der Grund des göttlichen Wesens hier mit einem ganz christlichen Anhauche schon als Liebe gefaßt wird, so soll auch das menschliche Wesen in thätiger Liebe und treuer Hingebung an seinen Gott wie an die Glaubensgenoßen sich offenbaren. „Denn, heißt es 6, 6: Liebe hab ich gern und nicht Opfer, und Gotterkenntnis lieber als Brandopfer.“ Durch alles dieß verrät Hosea bei dem höchsten sittlichen Ernste, bei der männlichsten Kraft zugleich eine Zartheit und Innigkeit des Gemüts, eine heilige Glut reinster religiöser Liebe, wie wir sie bei keinem andern Propheten antreffen. Dazu der dichterische Anflug, die echt lyrische Stimmung, mit der Alles vorgetragen wird, so daß nächst Joels Schrift kein prophetisches Stück eine so poetische Form und Farbe hat. Alles zeigt die größte Unmittelbarkeit, die reichste dichterische Begabung und überhaupt eine geniale Schöpferkraft, wie wir sie in solcher Ursprünglichkeit selbst bei dem einzigen Jesaja nicht finden. Nur die Form ist ungelenk und hart, sententiös, epigrammatisch kurz und kernhaft, aber echt volksthümlich, oft ahnungsvoll, mehr andeutend als aussprechend, weshalb die Schrift auch so schwer zu übersetzen ist.

Durch Form und Inhalt bildet Hosea das getreuste Seitenstück zum Hohenliede, das nur etwa 20—30 Jahre älter sein mag, und beide Stücke charakterisiren vortrefflich den Geist der nördlichen Bewohner, wie schon S. 241 f. kurz angedeutet wurde. Einen Mangel an künstlerisch gestaltender, schöner Form zeigen zwar beide Stücke; allein dafür entschädigt uns eine ergreifende, gemüt- und geistvolle Unmittelbarkeit, ein phantasievoller Naturausdruck, „ein leidenschaftlich Stammeln,“ das ein echtes, volles Dichterherz beurkundet, das aber nur dann vollkommen verstanden wird, wenn man mit gleichbeweglicher Phantasie, mit lebendigem Gefühl und mit frischer Anschauung den lyrischen Sprüngen und den schroffen Übergängen folgen kann. Ebenso verlangt die beiden Stücken eigene kühne Bildersprache, die ihre Farben oft sehr stark aufträgt, eine lebendige und elastische Einbildungskraft, wie z. B. auch die phantastischen Sagen über Elia und Elisa, die ebenfalls für Nordpalästina so charakteristisch sind. — Wer nun aber bei aller Formlosigkeit in Hosea's Schrift ein zusammenhängendes und gewiße Grundgedanken durchführendes Ganzes anerkennen muß, der wird noch viel leichter den Zusammenhang des Hohenliedes nachfühlen. Wie der Sänger dieses Liedes im schönsten Sinne ein Volks- oder Naturdichter ist, so müßen wir auch den Hosea in einem ganz vorzüglichen Sinne als einen Natur- und Volkspropheten bezeichnen. Endlich erlaubt auch der

Inhalt beider Stücke eine Parallele, die ich nur noch kurz andeuten will.

Die rein menschliche Liebe der Geschlechter, die in ihrer Alles überwindenden Kraft zugleich die größte Treue und die reinste Sittlichkeit in sich schließt, ist im Hohenliede auf die würdigste und schönste Weise verherrlicht worden. Was dieß Lied im Gebiet der weltlichen Volksdichtung ist, das ist Hosea im rein religiösen Gebiet, wobei die Liebe ebenfalls den innersten, Alles bewegenden und belebenden Pulsschlag bildet. Beide Stücke stellen zwar große Gegensätze dar, aber sie gehören zusammen und bezeichnen den ewigen Parallelismus zwischen Himmel und Erde. Für Nordpalästina aber ist es unstreitig charakteristisch, daß gerade hier zuerst das Evangelium rein menschlicher und göttlicher Liebe verkündet worden ist. Leider ließen die Härte der Zeit und die gewaltsamen Eingriffe von Außen die edelsten Anlagen der nördlichen Stämme nicht zu voller und allseitiger Ausbildung gelangen. Es erfolgte etwa 50 Jahre später (722) der tragische und keineswegs durch innere Notwendigkeit bewirkte Untergang des Reiches und die Verpflanzung der Einwohner nach Assyrien, ohne daß sich Hosea's ideale Hoffnungen einer Herstellung und Vollendung des ganzen Volkslebens jemals verwirklicht hätten. Schwerlich aber erlebte Hosea selbst noch den Sturz seines Vaterlandes.

4. Zacharja, K. 9—11.

Ein dritter Prophet, der sich nach Amos und Hosea — wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorherrschend und voll großer Theilnahme mit dem nördlichen Reiche beschäftigte, ist der unbekannte Verfaßer von Zacharja K. 9—11. Daß das nördliche Reich damals noch bestand, folgt entschieden aus K. 9, 1, 10, 13. K. 10, 6—10, und besonders aus den geschichtlichen Anspielungen Kap. 11. Die Assyrer, auf die man bei Hosea noch Hoffnung setzte, erscheinen hier bereits als furchtbare, übermütige Feinde, denen deshalb der Untergang angedroht wird. K. 10, 11. Gilead ist in ihrer Hand und entvölkert, 10, 10. Israel selbst leidet an innern Zerwürfnissen; Einer zerfleischt den Andern; seine Herrscher sind treulos und grausam, und fallen gewaltsam; dazu werden noch die Ägypter, Philister, Phöniken und Griechen als feindliche Völker bezeichnet. — Geben uns diese geschichtlichen Andeutungen auch keinen Fingerzeig für das Zeitalter des Stücks, so führt dagegen Kap. 11, 4 ff. entschieden in die Zeit, als nach Jerobeams II. Tode eine allgemeine Anarchie und ein langer Bürgerkrieg ausbrach, von dem das arme

Volk sich nicht wieder erholen konnte. Drei Könige folgten in kurzer Zeit aufeinander. Zuletzt wird noch ein besonders grausamer Herrscher erwähnt K. 11, 14 ff., womit offenbar Pekah (reg. 758—738) gemeint ist, der im Bunde mit Syrien Juda bekriegte, um 740. Vgl. Jesaja K. 7. Doch sagt die Stelle nur, daß das gute Vernehmen mit Juda damals aufgehört habe; den Feldzug selbst kennt sie noch nicht, so daß das ganze Stück, das wesentlich ein schriftstellerisches Produkt sein muß, sich auf die Zeit von 770—750 bezieht. Unstreitig war der Verfaßer ein Judäer; denn er fühlt sich im Süden ebenso heimisch, wie z. B. Hosea im nördlichen Reiche.

Daß jedoch dieser Verfaßer nicht derselbe Zacharja sein kann, der um 520 lebte und Kap. 1—8 geschrieben hat, sollte jetzt Niemand mehr zu bezweifeln wagen. Mit dem Erwachen der höhern Kritik im 17. und 18. Jahrh. wurden zuerst in England durch Mede, Newcome u. A., denen in Deutschland Flügge, J. D. Michaelis, Eichhorn u. A. folgten, bedeutende Zweifel an der Identität beider Verfaßer aufgeworfen und in neuerer Zeit durch Hitzig, Maurer, Knobel, Ewald u. A. weiter begründet. Die Verschiedenheit beider Verfaßer zeigt sich zunächst schon in der Sprache und Darstellungsart. Die Sprache der ersten 8 Kapitel, die ein abgeschloßenes Ganzes bilden, bleibt sich durchgängig gleich und ist charakteristisch genug: ohne Kraft und Schwung, fast ganz prosaisch, nur hie und da mit Mühe zu ein wenig Rhythmus sich erhebend. Im zweiten Theil dagegen, nämlich K. 9—11, ist die Darstellung kurz, kühn, gedrungen und dadurch etwas dunkel; aber voll Feuer und Leben und überall echt rhythmisch wie bei den älteren Propheten. Ferner finden sich K. 1—8 viele Visionen, die sogleich erklärt werden; im zweiten Theil ist keine einzige Vision. Was sodann den Inhalt betrifft, so sind die geschilderten Zustände total verschieden. Vom neuen Jerusalem ist im 2. Theile gar nicht die Rede. Von einer erfolgten Rückkehr des Volkes aus dem Exile, vom Tempelbau, von den sieben Augen Gottes, überhaupt von einer nachexilischen Vorstellung findet man hier keine Spur. — Endlich ist der politische Horizont ein ganz anderer. Das Königthum Juda's und die Trennung des Reichs wird vorausgesetzt, 11, 13—14. 10, 6—7; es ist hier noch vom Götzendienste und von falschen Propheten die Rede, 10, 3. Vor Allem ist das nördliche Reich noch nicht zerstört und Assyrien noch mächtig K. 10, 11, so daß dieß Stück jedenfalls vor 722 geschrieben sein müßte.

Nach Köster soll der Prophet Zacharja seinen Weißagungen mit Absicht die Hülle des Geheimnisses umgelegt haben. Er hatte eigentlich

Persien im Sinn, mochte aber nicht offen dagegen reden und versetzte sich deshalb in eine frühere Lage, um die alte Idee des Siegs der Theokratie über die Heiden darzustellen. So wenig die historische Lage des Stücks und die gänzlich verschiedene Ausdrucksweise dadurch erklärt werden kann, so hat diese Hypothese doch de Wette's Beifall gefunden und er ist ihr in den spätern Ausgaben seiner „Einleitung" beigetreten. Was in eine frühere Zeit gehört, z. B. die Nebeneinanderstellung Juda's und Efraims soll „als archaisirender prophetischer Schematismus" gefaßt werden. Kein Wunder, daß er deshalb selbst eingestehen muß: „Alles ist freilich gleichsam aus der Luft gegriffen und ohne Haltung," während doch die angegebene geschichtliche Grundlage alles Einzelne hinlänglich erklärt. Indes war de Wette offenbar mit dem exegetischen Verständnis noch nicht im Reinen. Kap. 9, 12 setzt keineswegs das Exil voraus, so wenig als K. 9, 9 die Messias-Idee schon positiv geworden erscheint. Der gewöhnliche König ist gemeint wie Jes. 32, 1. 33, 17. Ps. 2. 110 und sonst. Das Land Hadrak 9, 1 kann schon des Parallelismus wegen nicht Persien sein. Überhaupt ist der Zweck der Rede nicht sowohl die Strafdrohung gegen Heiden, als vielmehr auf Juda und Israel selbst gerichtet. Die Milde gegen das nördliche Reich und die Hoffnung einer Bekehrung der Philister ist gewiß nicht nachexilisch. Noch weniger konnte Zacharja Grund haben, gegen Persien, wo damals Darius Hystaspes regierte und den Juden günstig war, so furchtbare Drohungen auszustoßen. Es fehlt hier jede geschichtliche Anknüpfung zu jener Annahme. Dagegen vergleiche man, wie z. B. Antiochus IV. im Buch Daniel unter dem Bilde Nebukadnezars geschildert worden. —

Nur dadurch ist in die Angabe des Zeitalters große Verwirrung gekommen, daß man die beiden Reden Kap. 9 – 11 und 12 — 14 wiederum nur Einem Verfaßer zuschreiben zu müßen glaubte. Die drei letzten Kapitel, die eine besondere Überschrift haben, gehen nämlich auf die Zeit kurz vor der ersten Eroberung Jerusalems und sind etwa ums Jahr 600 geschrieben, wie schon Newcome, Bertholdt, Knobel, Ewald u. A. im Allgemeinen richtig gesehen. Kap. 12, 11 bezieht sich bestimmt auf den Tod des Königs Josia, der 611 in der Schlacht bei Megiddo fiel. Der Verfaßer des ersten Stücks ist also ein älterer Zeitgenoß Jesajas und schrieb wahrscheinlich bald nach Hosea. Der Gedankengang seiner Rede, die sich etwas ungelenk, hart und holpernd fortbewegt, ist folgender:

Ähnlich wie Amos beginnt er mit der Drohung eines Strafgerichts, das vom Norden herab an Damaskus, Tyrus, Sidon und an den phi-

listäischen Städten (offenbar durch die Assyrer) vollzogen werden soll, worauf die Philister, nach Ausrottung ihres Götzendienstes, in die Gemeinde Juda's aufgenommen werden sollen. Während jenes Gerichtes ist Juda durch seinen Gott geschützt und sicher unter seinem Friedensfürsten, worauf dann alle äußern untheokratischen Schutzmittel, auf die man bisher sich verlaßen, besonders Wagen und Rosse, aus Juda und Efraim entfernt werden, die gefangenen Israeliten kehren zurück und Gott selbst gebraucht sein wieder vereinigtes Volk als ein siegreiches Kriegswerkzeug gegen auswärtige Feinde, die blutig vernichtet werden sollen. K. 9, 1—16. — Gott selbst aber ist der wahre Grund alles Segens und alles Glückes; die Götzen können kein Heil schaffen, und die falschen Propheten weißagen Falsches. Deshalb aber — weil man der Abgötterei noch huldigt, wird das Volk fortwandern müßen und elend werden. Besonders trifft der göttliche Zorn die Hirten und Führer des Volkes. Doch bei dem großen Gerichte wird das Haus Juda, aus dem jede wahre Herrschaft hervorgehen muß, siegreich sein. Auch das gesunkene nördliche Reich soll gerettet, die Verbannten aus Ägypten und Assyrien zurückgeführt und im Verein mit Juda wieder mächtig werden, K. 10. — Bevor jedoch diese Hoffnungen verwirklicht werden können, muß alles Schlechte in Israel, besonders die ungerechten Machthaber, wie schon 10, 3 angedeutet war, vernichtet und gestürzt werden. Dieß führt K. 11 aus. Zunächst werden die Volkshäupter unter dem Bilde von prächtigen Bäumen, namentlich von Zedern, vorgestellt; wegen der innern Gewißheit der Zerstörung fordert der Prophet schon andere hohe Bäume (d. i. andere Machthaber) auf, über den Sturz der Zedern zu wehklagen:

Öffne, o Libanon, deine Thore, 11, 1
Damit das Feuer anfreße deine Zedern!
Jammre, o Fichte, daß gefallen die Zeder,
Daß die Prächtigen verwüstet sind!
Jammert, ihr Eichen von Basan,
Weil gefällt ist der hohe Wald!
Horch, das Jammern der Hirten,
Weil verwüstet worden ihre Pracht!
Horch, das Gebrüll der Löwen,
Weil des Jordans Stolz zerstört ist!

Die Löwen wie die Hirten sind ebenfalls die Machthaber des Volks im nördlichen Reiche. Die Notwendigkeit ihres Sturzes wird sodann K. 11, 4—16 in einer symbolischen Erzählung dargestellt. Der Prophet bekommt von Gott den Auftrag, ein Hirt seines unglücklichen Volkes zu

werden. Er ergreift deshalb zwei Hirtenstäbe, womit er es leiten will, den Stab „Huld," das freundliche Verhältnis zu andern Völkern bezeichnend, und den Stab „Eintracht," der sich mehr auf die innern Angelegenheiten, besonders auf den Frieden zwischen Juda und Israel bezieht. — Drei schlechte Volkshirten wurden schnell nach einander gestürzt; aber die unglückliche Heerde beßerte sich nicht und der Prophet ward unmutig und zerbrach zunächst den Stab Huld, „um aufzulösen den Bund, den er geschloßen mit all den Völkern." Dann bittet er, weil ihm sein Hirtenamt verleidet ist, um seinen Lohn, und erhält die geringe Summe von 30 Silberlingen und damit also seinen Abschied. Der Prophet aber ist Stellvertreter Gottes; deshalb erhält er Befehl, die Summe in den Schatz des Tempels zu werfen und zerbricht dann den zweiten Stab, „um aufzulösen die Brüderschaft zwischen Juda und Israel." Darauf erhält das Volk noch einmal einen schlechten, grausamen Hirten, worunter, wie schon bemerkt, Pekah zu verstehn ist, unter dessen Regierung unser Prophet seine Rede schrieb und diesen König mit der Drohung abfertigte:

O Hirt, du nichtswürdiger,
Der die Schaafe im Stich läßt!
Der ein Schwert hat an seinem Arm
Und an seinem rechten Auge!
Sein Arm soll verdorrn
Und sein rechtes Auge erblinden!

Als größere Probe stehe hier der Anfang der Rede, K. 9.

Ausspruch des Wortes Gottes über das Land Hadrak. [1] 1
Und auf Damaskus senkt er sich herab;
(Denn der Herr hat die Aufsicht auf die Menschen
Wie auf alle Stämme Israels;)
Und auch über Hamat, das daran gränzt, 2
Über Tyrus und Sidon, weil es weise ist gar sehr;
Und es baute Tyrus sich Thürme 3
Und thürmte Silber auf wie Staub
Und Gold wie Koth der Gaßen.

Siehe, der Herr wird sie erobern 4
Und schlagen ihre Macht ins Meer,
Indem sie selbst durch Feuer wird verzehrt.
Schauen soll es Askalon und wird schaudern, 5
Gaza (soll es sehn) — und wird zittern sehr,
Und Ekron, daß sein Hoffen ist getäuscht.

---

1) Dieß muß Syrien bezeichnen und steht neben der Hauptstadt Damaskus wie Jesaja 2, 1. 3, 8. 9, 7. Auf die letzte geht der Ausspruch besonders.

Und dann wird schwinden der König aus Gaza
Und Askalon wird nicht wohnen bleiben;
Dann werden Fremde in Asdod wohnen 6
Und ich vernichte den Stolz der Philister.

Und fortschaffen werd' ich die Abgötter[1]) aus seinem Munde, 7
Und die Gräuel fort aus seinen Zähnen,
So daß auch er übrig bleibt unserm Gott,
Und wird dann wie ein Fürst in Juda
Und Ekron wie der Jebusiter.
Und lagern werd' ich mich um mein Haus wie ein Posten, 8
Daß Niemand ein- und ausziehe,
Und nicht einziehe zu ihnen noch ferner ein Dränger;
Denn nun hab ichs gesehn mit eignen Augen.

Frohlocke laut, du Tochter Zion! 9
Jubele, Tochter Jerusalem!
Siehe, dein König kommt zu dir,
Glücklich und siegreich seiend,
Sanftmütig und auf einem Esel reitend,
Auf einem Füllen, der Eselin Sohn.
Da werd' ich vertilgen die Wagen aus Efraim 10
Und die Rosse aus Jerusalem,
Und vernichtet wird der Kriegesbogen;
Und er verkündet dann Frieden den Leuten,
Indem er herrscht von Meer zu Meer,
Und vom Eufrat bis zu den Enden des Landes.[2])

---

1) דָּמִים kann hier nicht Blut, Blutstücke, blutige Opfer bedeuten, sondern ist abzuleiten von דָּם Ähnlichkeit, Bild für Götzenbild, Abgott, entsprechend dem parallelen Gräuel, wie Ez. 19, 10. 27, 32. vgl. Hosea 2, 19: „Ich werde entfernen die Namen der Baals aus ihrem Munde." Psalm 16, 4: „Ich gieße nicht aus ihre Gußopfer, fern von einem Abgott (מִדָּם), und nehme seine Namen nicht auf meine Lippen."

2) Wie diese rein geographische Angabe über die weiteste Ausdehnung Palästina's zu verstehen sei, zeigt 2 Mos. 23, 31: „Ich setze deine Gränze vom Schilfmeer bis zum Meer der Philister (wofür es dann kurz heißt: von Meer zu Meer), und von der Wüste bis zum Eufrat. Vgl. 5 Mos. 11, 24; Jos. 1, 4. Anstatt der Wüste im Süden stehen sonst auch: die Ausgänge oder Enden des Landes, weil Palästina hier keine feste Abgränzung hatte. Psalm 72, 8. Sirach 44, 23. Durchaus falsch und phantastisch faßt man diese „Enden des Landes" als die Enden der Erde, namentlich da, wo dieser Ausdruck allein vorkommt, wo er aber, wie der Zusammenhang zeigt, jene beschränkte geographische Bedeutung haben muß, wie Psalm 2, 8. 22, 28. 59, 14. 98, 3. Micha 5, 3. 1 Sam. 2, 10. 5 Mos. 33, 17. Wie hier אַפְסֵי so steht sonst auch קְצֵה Jerem. 12, 12, und der Plural Ps. 48, 11. 65, 6; ebenso תּוֹצָאוֹת 4 Mos. 34, 4 ff. Die Enden der Erde verlangt dagegen der Zusammenhang Sprw. 30, 4. Hiob 28, 24. Jes. 5, 26. 41, 5, 9. 43, 6 und sonst. —

Dir schon um deines blutbesiegelten Bundes willen 11
Entlaß' ich deine Gefangnen aus waßerleerer Grube, [sprechend:]
„Kehrt wieder zur Höhe, ihr Gefangnen der Hoffnung! 12
Auch jetzt verkünd' ich:
Doppeltes will ich dir vergelten!
Denn ich spanne mir Juda als Bogen, 13
Und fülle ihn mit Efraim,
Und werde aufregen deine Söhne, Zion,
Wider deine Söhne, o Jonien,
Und mache dich wie eines Helden Schwert."

Der Herr wird über ihnen erscheinen 14
Und herausfährt dann wie der Bliz sein Pfeil,
Und Gott der Herr wird in die Posaune stoßen
Und zieht daher dann in des Südens Stürmen.
Der Herr der Heerschaaren wird sie schützen, 15
So daß sie die Schleudersteine niedertretend vernichten;
Dann werden sie trinken, tobend wie von Wein,
Und werden voll wie die Opferschaale,
Wie die Ecken des Altares werden.
Und es rettet sie der Herr ihr Gott an jenem Tage 16
So fern sie sind die Heerde seines Volks,
Ja Kronensteine werden erglänzen auf seinem Lande.

Denn wie groß ist seine Güte 17
Und wie groß seine Lieblichkeit!
Getraide läßt die Jünglinge
Und Most die Jungfrauen sproßen. u. s. w.

Wer bestimmter der Verfaßer dieses Stücks gewesen, ob er etwa auch Zacharja geheißen und mit dem Lehrer und Ratgeber Usia's identisch war (vgl. 2 Chron. 26, 5), läßt sich nicht mehr ermitteln. Doch spricht gegen eine solche positive Annahme, daß der Verfaßer K. 11 entschieden auf den grausamen Pekah, der durch Meuchelmord auf den Thron kam, hindeutet und mithin nach dem Jahre 758 geschrieben haben muß, während jener Zacharja bereits mehre Jahre vor Usia, also vor 758 starb. — Wenn auch nicht in Beziehung auf die Form der Darstellung, so gebührt diesem Verfaßer doch des Inhaltes wegen eine bedeutende Stelle unter den hebräischen Propheten. Insbesondere zeichnet ihn aus eine mildere, universellere Auffaßung der nichtisraelitischen Völker, 9, 1. So hofft er sogar eine Bekehrung der Philister, 9, 7. Die Stelle besagt keineswegs, wie man sie wohl erklärt hat, daß diese Heiden von Juda sollten unterworfen werden und nur in sekundärer Weise dazu gehören. Es heißt vielmehr ausdrücklich: durch Fortschaffung der gräuelvollen Götzen würden sie dem wahren Gotte übrig bleiben und

also auch innerlich ihm angehören. Ebenso ist es eine seltene und schöne Seite an diesem Propheten, daß er, obwohl zu Juda gehörend, doch nicht eifersüchtig ist auf das nördliche Reich, vielmehr mit gleicher Liebe und Theilnahme sein Schicksal verfolgt und die Bruderstämme, die durch schlechte Könige zu Grunde gerichtet werden, aufs innigste bemitleidet. In dieser Hinsicht wie auch sonst, z. B. in der symbolischen Erzählung 11, 4 ff., erinnert er an Hosea, dessen Schrift er offenbar kannte so gut wie die des Amos, die er in der Einleitung nachahmt. Vgl. sonst Zach. 9, 7 mit Hos. 2, 19. Zach. 9, 10 mit Hos. 1, 7. 2, 20. Zach. 10, 5 mit Hos. 14, 4.

5. Jesaja der erste, oder der jerusalemische.

1. Unter den älteren Propheten hat keiner so entscheidend und dauernd auf seine Zeit eingewirkt, als Jesaja I., weshalb er schon früh bei Juden und Christen als der größte aller Propheten betrachtet wurde. Wie sehr man nun auch wünschen möchte, über das äußere Leben eines so außerordentlichen Geistes genauere Nachrichten zu haben, so beschränken sich diese doch nur auf wenige, dürftige Andeutungen. Er war der Sohn des Amoz, eines sonst unbekannten Mannes. Nach Kap. 7, 3. 8, 3, 4, 18 war er verheiratet und Vater zweier Söhne, denen er prophetisch-symbolische Namen beilegte. Er war ferner ein Bürger Jerusalems; denn hier, im Mittelpunkte des Reiches Juda und in der unmittelbaren Nähe der Könige, erscheint er sein ganzes Leben hindurch als Prophet und Volksprediger thätig, weshalb wir ihn zum Unterschiede von dem babylonischen Jesaja K. 40—66 am passendsten als den jerusalemischen bezeichnen werden. Seine öffentliche Wirksamkeit begann er nach seiner eigenen Angabe (K. 6, 1) im Todesjahre des Königs Usia (759 oder 758) und setzte sie fort unter den drei folgenden Königen bis etwa zum Jahre 700 vor Chr. Seine Jugend und Entwicklung fällt also in die letzten zwanzig Jahre der langen und glücklichen Regierung Usia's. War er bei seinem ersten Auftreten etwa 20 Jahr alt, so würde sein Leben die Jahre 779—700 umfaßen.

Wahrscheinlich erhielt Jesaja eine für jene Zeit gelehrte Bildung. Jedenfalls trat er nach einer längern und ernsten Vorbereitung, nach einer sittlichen Läuterung oder wie er K. 6 es ausdrückt, nachdem ein Engel seine sündigen Lippen gereinigt, seinen Beruf nach freiem Entschluße an und blieb demselben dann sein Leben lang treu. Hierdurch unterscheidet er sich z. B. von seinem Vorgänger Amos, der ein Hirt

war und nur Einmal, so viel wir wißen, zu einer prophetischen Strafpredigt begeistert wurde und dabei gesteht, daß er weder Prophet seinem Berufe nach, noch überhaupt der Schüler eines Propheten sei (Amos 7, 14 f.).

Von großem Einfluße auf die Bildung Jesaja's waren sichtbar die Schriften seiner nächsten Vorgänger, des Joel, Amos und Hosea. Er setzt nur fort und vollendet, was sie begonnen, wobei sich auch im Einzelnen manche Reminiscenzen finden. So klingt z. B. die freisinnige Polemik gegen das Opferwesen und den bloß äußern, gesinnungslosen Kultus Jes. 1 ganz wie ein Echo aus den Schriften des Amos und Hosea. Ebenso erinnert die Drohrede gegen das nördliche Reich Jes. 9, 7—20 an Aussprüche Hosea's, z. B. K. 7, 9 f. Als ein älterer Zeitgenoß in Juda erscheint der unbekannte Verfaßer von Zacharja 9—11, und als ein jüngerer wirkt neben ihm und durch ihn angeregt auf dem Lande der Prophet Micha, um 722. Sogar äußerlich legt er seinen Reden ältere Aussprüche zu Grunde, wie K. 2, 2—4; und K. 15—16 nahm er durch die Nachschrift K. 16, 13—14 das ganze Stück eines früheren, ebenfalls unbekannten Propheten in seine Sammlung mit auf.

Das älteste literarische Denkmal Jesaja's, die große Rede K. 2—5 fällt dem Anlaße nach in die Zeit des Jotam (759—743); ihre schriftliche Abfaßung aber fand gewiß erst in den ersten Regierungsjahren des Ahas statt (743—728). Die Gegenstände dieser Strafpredigt sind: Abgötterei, Naturdienst, Habsucht und schreiende Ungerechtigkeit der Fürsten und Großen des Landes, gottvergeßene Schwelgerei der Männer und gränzenloser Prachtaufwand der üppigen Frauen in der Hauptstadt, falsches Selbstvertrauen auf den Bestand des äußerlich blühenden, aber innerlich verderbten Staates, und daher Verhöhnung des Propheten, der ein schweres Strafgericht verkündigt hatte. Die innere, moralische Ohnmacht des jüdischen Reiches zeigte sich auch alsbald bei der ersten leichten Gefahr unter Ahas, als um 740 die Syrer und Samaritaner heranzogen, um Jerusalem zu erobern. Volk und König waren ratlos. Umsonst suchte Jesaja dem feigen, ungläubigen Könige zu zeigen, daß von diesen Feinden nichts zu fürchten sei, daß sie vielmehr selbst bald einem mächtigern Eroberer, dem Assyrer, unterliegen würden (K. 7—8); Ahas wandte sich vielmehr in der Verzweiflung eben an die Assyrer, die auch alsbald Hülfe gewährten, dafür aber Juda sich abhängig und tributbar machten.

Mit mehr Erfolg wirkte Jesaja unter Hiskia (728—699), dem er persönlich nahe stand und dessen Reform des Kultus wir hauptsächlich

wohl seinen prophetischen Bestrebungen zuschreiben dürfen. Zum ersten Male wurde der Bilderdienst von der Verehrung Jahve's streng ausgeschieden. Die heiligen Höhen wurden abgeschafft, die Säulen d. i. Sonnensäulen, Obelisken, zerbrochen, die Astartenbilder ausgerottet, die eherne Schlange, die Mose gemacht haben sollte und der man Rauchopfer brachte, wurde zertrümmert (2 Kön. 18, 4); und wenn auch im Stillen noch der Naturdienst fortlebte, und wenn auch Manasse, Hiskia's Nachfolger, den Bilder- und Höhendienst wieder herstellte, so war das Ereignis an sich doch epochemachend. — Welchen Einfluß Jesaja überhaupt am Hofe hatte, zeigt K. 22, 15—25, wonach er dem ersten Minister, Schebna, der wahrscheinlich unter Ahas so befördert worden war, mit baldiger Entsetzung drohen und einen würdigern Nachfolger bereits bezeichnen konnte. Indes war der Anhang dieses Mannes zu mächtig, als daß er so schnell hätte beseitigt werden können, weshalb er später zwar eine geringere, aber immer noch einflußreiche Stellung behielt. Hiskia selbst war mehr ein frommer, als ein geistig großer und willenskräftiger König, weshalb auch Jesaja nicht alle politischen Misgriffe desselben verhindern konnte. So muß bald nach Hiskia's Regierungsantritte eine Partei im Lande einen Abfall von Assyrien vorbereitet haben und Hiskia selbst scheint diesen Schritt gebilligt zu haben. Jedenfalls setzt der K. 1 und K. 22, 1—14 beschriebene Streifzug der Assyrer gegen Juda und Jerusalem derartige Vorgänge voraus, von denen freilich unsre jetzigen, sehr verkürzten Geschichtsbücher nichts mehr berichten.

Das nördliche Reich fiel sodann durch Salmanassar, und seitdem wurde auch Juda auf die unerträglichste und frevelhafteste Weise gedrückt, so daß Jesaja sich veranlaßt sah, sein Volk zu trösten und auf den sicheren Sturz der Assyrer hinzuweisen, K. 10—12. Indes dauerte die Abhängigkeit fort, bis endlich Hiskia, um 715, im Vertrauen auf ägyptische Hülfe noch einmal es wagte, offen von den Assyrern abzufallen und den Tribut zu verweigern. Bald jedoch stand ein assyrisches Heer vor den Thoren Jerusalems, das nur durch ein merkwürdiges Zusammentreffen der Umstände vom Untergange gerettet wurde (714). Das Strafgericht, welches die Assyrer so übermütig an Juda vollzogen hatten, wandte sich endlich gegen sie selbst, und zwar in dem Augenblicke, wo sie eben zur Vernichtung Jerusalems schreiten wollten. Wie Jesaja in der unmittelbaren Gewißheit seines Gottvertrauens es verkündet hatte, so geschah es in der Wirklichkeit. Nicht durch menschliche Macht wurde fast das ganze assyrische Heer in Palästina aufgerieben, sondern durch eine Pest, die man unmittelbar von Gott ableitete. Der Rest des Heers floh

eilig nach Assyrien zurück. — Gewiß würde der Eindruck dieser wunderbaren Erhaltung überall ein außerordentlicher und dauernder gewesen sein; für das religiöse Bewußtsein der Hebräer aber mußte sie eine unberechenbare Bedeutung gewinnen. Die Idee der Einen göttlichen Macht, vor der alles Natürliche und Menschliche in ein Nichts verschwindet, die Idee des Heiligen Israels, der sein Volk wohl eine Weile Preis gibt und züchtigt, aber nie der Vernichtung überläßt, noch überlaßen kann: diese erhabenen Anschauungen, welche später von Jeremia noch auf den Trümmern Jerusalems mit siegender Zuversicht vorgetragen wurden, ergaben sich damals gewißermaßen von selbst aus dem Gange der Weltgeschichte. Auf diese Ereignisse bezieht sich Jesaja K. 28—33.

Gegen das Ende der Regierung Hiskia's verschwindet Jesaja vom Schauplatz der Geschichte. Sein letztes Stück ist wahrscheinlich K. 19, das ums Jahr 700 verfaßt sein muß. Es enthält universelle Ahnungen über die endliche Bekehrung der Ägypter und Assyrer zur jüdischen Religion und beschließt würdig die Laufbahn unsers Propheten.

Die eigentlichen Grundgedanken Jesaja's sind wesentlich dieselben, wie bei seinen Vorgängern. Durch unermüdliche Predigt sucht er das ganze Land und Volk dem Herrn zu heiligen und die sittliche Freiheit des Menschen in allen Verhältnissen des Lebens, in der Familie wie im Staate, zu verwirklichen. Dabei koncentrirte sich bei ihm aber die Forderung der Wirklichkeit jener Freiheit in Gott, so wie das Streben und die Sehnsucht danach in der konkreten Anschauung einer geistiggroßen, menschlichen Persönlichkeit, in welcher die nationale und religiöse Einheit des Volkes als vollendet und versöhnt dargestellt wurde, so daß von diesem Höhepunkte aus die gleiche sittliche Vollendung auf alle Glieder der Gemeinde sich verbreiten sollte. Dieß ist die Idee des Messias; er ist das Musterbild eines theokratischen Königs, dessen Schöpfer eben Jesaja ist. Doch tritt diese Anschauung erst später bei ihm hervor. Sie fehlt sowohl in der ältesten Rede, K. 2—5, als auch in der spätern K. 28—33, und findet sich bloß in Stücken aus der mittleren Zeit, nämlich K. 11 und K. 9, 5—6, eine Strophe, die aber wahrscheinlich mit K. 11 zu verbinden ist, so daß in dieser Rede aus der Zeit Hiskia's die ganze Idee vollständig entwickelt wäre.

Sehen wir auf den rein schriftstellerischen Charakter Jesaja's, so erscheint das hebräische Prophetenthum bei ihm nach Form und Inhalt auf der höchsten Stufe künstlerischer Vollendung und die Lichtstrahlen der übrigen Propheten sind in ihm gewißermaßen vereinigt. Dabei muß man immerhin zugeben, daß er in Einzelheiten von Andern übertroffen

wird. Die geniale Leichtigkeit und poetische Anmut Joels z. B. erreicht er nicht. Amos, Hosea, Micha, Nahum haben jeder ihre eigenthümlichen Vorzüge und Schönheiten. Das warme, erregte Dichtergemüt in seiner ganzen Unmittelbarkeit, die sprudelnde Bilderfülle, das magische Helldunkel, wie das des Morgenrots, das uns z. B. bei Hosea's Reden so sehr anzieht, finden wir bei Jesaja nicht. Hier herrscht vielmehr die ewige Klarheit des lichten Tages. Dabei zeigt er überall die unbedingteste Herrschaft über die Form, die an sich schon unwiderstehlich hinreißt; er ist vollkommen Meister in jeder Art des Ausdrucks und hat Allem, was er geschrieben, den Charakter seiner gewaltigen, feierlich-ernsten und selbstbewußten Persönlichkeit aufgedrückt, so daß seine gedrungenen, kraft- und gedankenvollen Reden vorherrschend den Eindruck des Erhabenen und Erhebenden machen. Durch jene schöne Harmonie des Inhaltes und der Form so wie durch eine seltene, maßvolle Haltung tragen alle Reden das Gepräge des wahrhaft Klassischen an sich, wie wir dieß in solcher Vielseitigkeit bei keinem andern Propheten antreffen, und sind deshalb von den unechten Bestandtheilen leicht zu unterscheiden. Am nächsten steht ihm in Betreff der Darstellung Amos, und unter den spätern Propheten Habakuk. Die kräftige, gesunde, in sich abgeschloßene Natur des Südens, der sittliche Kern und ernste Charakter Juda's ist eigentlich im Jesaja am schönsten zur Erscheinung gekommen. Wie Hosea den Norden, so repräsentirt er wie kein anderer den Süden.

2. Der jetzigen großen Sammlung jesajanischer Reden giengen unstreitig kleinere, vom Propheten selbst angelegte vorher. So unterscheidet man leicht die vier größeren Stücke, die vollständige Bücher bilden und zunächst wohl einzeln in Umlauf kamen, nämlich K. 2—5. 7—9, 4. K. 10—12. 28—33. Dazu finden sich zwei allgemeinere Stücke, K. 1 und 6, von denen das letztere augenscheinlich einmal zur Vorrede und Einleitung einer solchen kleineren Sammlung bestimmt war. Die harten Drohungen, die hier vorherrschen und die sich auch K. 2—5 und K. 7—9, 4 finden, wurden zum Theil durch die Assyrer vollzogen, so daß K. 1 den passenden Schluß jener zwei Reden bilden würde, wie K. 6, die Prophetenweihe, diese Sammlung am angemeßensten einleiten könnte. — Wie diese zwei Hauptpredigten aus der Zeit des Jotam und Ahas, so gehören auch die beiden andern, K. 10—12 und K. 28—33 aus der Zeit Hiskia's näher zusammen. Indes muß die letzte vollständige Sammlung von Jesaja's eigner Hand während der unglücklichen Zeiten des Exils verloren gegangen sein. Nur die Specialsammlungen hatten sich, wie es scheint, in einzelnen Abschriften erhalten,

und diese wurden später aufs Neue zu einem größeren Ganzen verbunden und in dasselbe zugleich mancherlei fremdartige Bestandtheile mitaufgenommen, so jedoch, daß die bezeichneten vier großen Reden noch chronologisch richtig auf einander folgen. — Die fremden Stücke sind doppelter Art: einmal geschichtliche Zusätze, Kap. 36—39; sodann prophetische Reden von unbekannten Verfaßern, so daß das Buch Jesaja's in seiner gegenwärtigen Gestalt eine prophetische Anthologie von wenigstens acht Verfaßern ist und ein Gegenstück zu dem Buch der 12 kleinen Propheten bildet. Hatte doch Jesaja selbst schon unbedenklich ein fremdes Stück mit aufgenommen (K. 15—16). Ebenso verbanden spätere Sammler und Zusammensteller, die nur ein religiöses und erbauliches, aber kein literar-historisches Interesse hatten, die zerstreuten Denkmale verschiedener Verfaßer zu einem festeren Ganzen und vereinigten sie deshalb mit den Reden eines alten berühmten Propheten. Diese fremden Bestandtheile sind größtentheils am Ende des babylonischen Exiles geschrieben, wie K. 13—14, V. 1—23. K. 21, 1—10. K. 40—66. Dagegen gehören K. 24—27, 34—35 wahrscheinlich einer nachexilischen Zeit an. — Im Allgemeinen zerfällt das ganze Buch in vier große Massen, die von ebenso vielen Sammlern herzurühren scheinen.

a. Den ersten und ältesten Grundstock des Buchs bilden offenbar K. 1—12, Reden, die sich wesentlich auf Juda beziehen und sämmtlich echt sind. Diese 6 Stücke können schon vor oder während des Exils die jetzige Gestalt erhalten haben.

b. Reden und Aussprüche über fremde Völker, K. 13—23, mit Ausnahme von K. 22, das sich auf Jerusalem bezieht. Es sind im Ganzen 15 besondere, zum Theil sehr kurze, epigrammartige Aussprüche, unter denen sich bereits zwei Stücke aus der Zeit des Exiles befinden, nämlich K. 13—14 und 21, 1—10. Auch bei dem letzten K. 23 hat ein nachexilischer Überarbeiter, vielleicht eben der Sammler, V. 15—18 hinzugefügt (vgl. meine Erklärung des Propheten Jesaja). Danach lebte dieser Zusammensteller nicht lange nach dem Exile, etwa um 500 vor Chr. Jedenfalls aber müßen ihm die geschichtlichen Verhältnisse des Exiles nicht mehr deutlich gewesen sein, indem er sogleich das erste Stück irrthümlich dem Jesaja zuschreibt. Im Allgemeinen wollte er hier die Aussprüche Jesaja's über auswärtige Völker zusammenstellen und nahm dabei als ein paar echte Stücke auch K. 22 auf, woraus man schließen darf, daß K. 1—12 als eine besondere Sammlung schon existirten und dieser zweite Theil nur nachträglich damit verbunden wurde. Gewiß

aber hatte die Urschrift eine ähnliche, sachgemäße Eintheilung und enthielt zuerst die Reden über Juda und Jerusalem, und dann die Aussprüche über fremde Völker.

c. In noch späterer Zeit, etwa im Anfang des 4. Jahrhunderts, kam K. 24—39 als eine dritte und nachträgliche Sammlung zu den beiden frühern hinzu. Hier fehlen alle Überschriften. Von den drei größeren prophetischen Stücken, die sie enthält, ist aber nur das eine, K. 28—33, von Jesaja selbst verfaßt; außerdem vielleicht auch die kleine Rede K. 37, 22—35. Dagegen rührt K. 36—39, der geschichtliche Abschnitt über Jesaja's Wirksamkeit, der sich mit mehren Abweichungen auch in den Büchern der Könige findet, entschieden von einer anderen Hand her. Hiemit schloß offenbar einmal das Buch. Später wurde noch eine vierte große Masse damit verbunden, nämlich

d. K. 40—66, eine Trostschrift an die in Babel verbannten Juden. Es ist ein vollständiges, höchst wichtiges Buch, das am Ende des Exils von einem in Babel lebenden Propheten verfaßt worden ist. Vgl. S. 251. So viel über die Zusammenstellung der verschiedenen Bestandtheile der Schrift Jesaja's.

In den Sinn und Geist des großen Propheten werden uns jetzt einige Proben am sichersten einführen. Zunächst stehe hier die älteste Rede, K. 2—5, die ein Gesammtbild der ersten 18 bis 19 Jahre von Jesaja's prophetischer Thätigkeit entwirft und schon S. 314 kurz besprochen ist. Der Form nach hat diese Rede das Eigenthümliche, daß sie, ähnlich wie bei Amos, den Ausspruch eines älteren Propheten an die Spitze stellt und dann die weiteren Betrachtungen wie an einen Predigttext daran anknüpft. Dieß fremde Citat, das auch Micha 4, 1—4 anführt, enthält eine glänzende Beschreibung jener idealen goldenen Zeit, wo alle Stämme Israels durch gerechtes Regiment zu einem ewigen Frieden vereinigt sein werden und wo Jerusalem den heiligen Mittelpunkt des ganzen Volkes bilden wird. Diese letzte Entwicklung der Zukunft stellt der Prophet vorauf und zeigt dann, wie dieselbe nur durch ein Alles vernichtendes Strafgericht vermittelt und herbeigeführt werden könne. Die ganze Rede, die durch mancherlei Glossen, Zusätze und Versetzungen entstellt worden ist, zerfällt in fünf gleichmäßige Abschnitte, jeder Abschnitt in acht Strophen von je acht Zeilen. Daß das eigentliche Thema V. 2—4 nicht von einer Heidenbekehrung handelt, ist schon S. 210, Anmerk. 1 angemerkt.

I.

„Dereinst, in späten Tagen, K. 2, 2
Da wird festgegründet sein
Der Berg des Gottes-Hauses
Auf dem Gipfel der Berge,
Und wird erhaben sein über die Hügel.
Dann strömt zu ihm alles Volk,
Und viele Leute gehen hin
Und werden sagen: 3

Wohlan, laßt uns steigen
Zum Berge des Herrn,
Hin zum Hause des Gottes Jakobs,
Daß er uns lehre seine Wege
Und wir dann wandeln in seinen Pfaden!
Denn von Zion
Wird ausgehn die Lehre
Und des Herrn Wort von Jerusalem.

Dann richtet er zwischen dem Volk 4
Und spricht Recht vielen Leuten;
Die schmieden dann ihre Schwerter zu Karsten
Und ihre Speere zu Winzermeßern um;
Nicht wird erheben Volk gegen Volk das Schwert,
Und nicht noch ferner lernen sie den Krieg.“—
Haus Jakobs, wohlan, 5
So laßt uns wandeln im Lichte des Herrn!

Denn es wankt, es weicht[1]) dein Volk, das Haus Jakobs, 6
Ja sie sind voll geworden von Osten her,
Voll von Zauberern gleich den Philistern,
Und sie haben Überfluß an Fremdlingen.
Es füllte sein Land sich mit Silber und Gold 7
Und kein Ende haben seine Schätze;
Es füllte sein Land sich mit Rossen,
Und kein Ende haben seine Wagen.

Es füllte sein Land sich mit Götzen, 8
Ihrer Hände Werk beten sie an,
Das was gemacht die eigenen Finger.
So sinkt der Mensch und so erniedrigt sich der Mann, 9
Und du darfst es ihnen nicht verzeihen! —
Geh in den Fels, birg dich im Staube, 10
Fliehend vor dem Schrecken des Herrn
Und vor der Pracht seiner Hoheit![2])

Denn einen Tag hält der Herr der Heerschaaren 12
Über alles Stolze und Ragende
Und über alles Hochgestellte, daß es niedrig werde;
Über alle Zedern des Libanon, 13
Die ragenden und hohen,
Und über alle Eichen Basan's;
Über alle Berge, die ragenden, 14
Und über alle Hügel, die hohen;

Über jeglichen hohen Thurm 15
Und über jegliche steile Mauer;
Über alle Tarsis-Segler 16
Und über alle Schiffe der Lust.
Da sinkt dann der Menschen Hochmut 17
Und gebeugt wird der Stolz der Sterblichen,
Und der Herr allein ist erhaben
An jenem Tage.[3])

An jenem Tage wirft der Mensch 20
Seine silbernen und goldenen Götzen,
Die man sich gemacht, um sie anzubeten,
Den Fledermäusen und Nachteulen hin,

---

1) Zu lesen ist מָט שָׂטָה für: „Du hast verstoßen.“

2) Der Menschen Hochmut wird gebeugt werden 11
Und es sinkt der Stolz der Sterblichen,
Und der Herr allein ist erhaben
An jenem Tage. Vgl. V. 17.

3) Und die Götzen — 18
Die werden alle hinschwinden.
Da kommt man dann in die Höhlen der Felsen 19
Und in die Löcher des Erdreichs,
Fliehend vor dem Schrecken des Herrn
Und vor der Pracht seiner Hoheit,
Wann er aufsteht
Zu erschrecken die Erde.

Um zu kommen in die Felsenrisse 21
Und in die Schluchten der Steinklüfte,
Fliehend vor dem Schrecken des Herrn
Und vor der Pracht seiner Hoheit. 1)

II.

O laßt doch ab von dem Menschen 22
In dessen Nase ein Hauch ist,
Denn wofür ist er zu achten!
Denn siehe, der Herr, K. 3, 1
Der Heerschaaren Gott,
Wird entfernen aus Jerusalem
Und aus Juda
Stütze und Stab: 2)

Den Helden und Kriegsmann, 2
Den Richter und Propheten,
Den Wahrsager und Ältesten,
Den Hauptmann und den Obersten, 3
Den Ratgeber und Zauberkünstler
Und den Beschwörungskundigen;
Und Knaben will ich zu ihren Fürsten machen 4
Und Kinder sollen über sie herrschen.

Da wird toben das Volk, 5
Mann gegen Mann und Nachbar gegen Nachbar;
Wüten wird der Knabe gegen den Greis
Und der W i c h t — gegen den G e w i c h t i g e n. —
Faßt dann Jemand Einen in seinem Stammhause an: 6
„Du hast ein Gewand, sei unser Oberhaupt,
Und dieß Trümmerwerk sei unter deiner Hand!"
So wird er anheben jenes Tags und sprechen:

Ich will nicht Verbinder sein,
Da in meinem Hause kein Brod
Und kein Gewand ist;
Ihr sollt mich nicht zum Häuptling des Volkes machen!
Denn Jerusalem stürzt 8
Und Juda wird fallen,
Weil ihre Zunge und ihre Thaten
Wider den Herrn sind. 3)

Die Liederlichkeit ihres Angesichts 9
Zeugt wider sie,
So daß sie empört
Sein heilig Auge;
Und nun verkünden sie noch unverholen
Ihre sodomitischen Sünden.
Weh ihrer Seele!
Denn sie selber thun sich Unheil an.

Sagt von dem Gerechten 10
Daß er glücklich sei,
Denn die Frucht seiner Thaten
Wird er genießen.
Doch ach, dem Schlechten 11
Ergeht es schlecht,
Denn die That seiner Hände
Wird ihm vergolten.

Meines Volkes Gebieter ist ein Kind 12
Und Weiber beherrschen es.
O mein Volk! deine Führer sind Irrführer
Und die Richtung deiner Pfade verderben sie,
Es hat sich hingestellt um zu hadern der Herr 13
Und steht da, um zu richten die Stämme;
Der Herr geht ins Gericht 14
Mit seines Volkes Ältesten und Fürsten:

„Ihr also habt abgeweidet
Meinen Weinberg,
Und das den Armen Geraubte
Ist in euren Häusern!
Warum zermalmt ihr mein Volk 15
Und zerstoßt das Antlitz der Gebeugten?"
Spricht der Herr,
Der Heerschaaren Gott.

III.

Und es sprach der Herr: 16
Darum, weil übermütig sind

1) Wenn er aufsteht
Zu erschrecken die Erde. Vgl. V. 19.

2) Jede Stütze des Brodes
Und jede Stütze des Waßers.

3) Die letzten Worte von V. 8 sind in den folgenden Vers einzufügen.

Die Töchter Zions
Und einhergehn mit hochgerecktem Halse
Und mit buhlsüchtigen Augen,
Indem sie beständig schwänzeln
Und mit ihren Füßen
Ein Spangengeklirr machen:

So wird kahl machen der Herr 17
Den Scheitel der Töchter Zions,
Und der Herr wird ihre Scham entblößen.
An jenem Tage läßt schwinden der Herr 18
Den Schmuck der Fußspangen,
Die kleinen Sonnen und Monde,
Die Ohrgehänge 19
Und die Armbänder;

Die Busenschleier
Und die Kopfkränze, 20
Die Armspangen
Und die Gürtel;
Die Riechfläschchen
Und die Amulete,
Die Fingerringe 21
Und die Nasenringe;

Die Festkleider 22
Und die Obergewänder,
Die Mäntel
Und die Taschen;
Die Florgewänder 23
Und die Prachthemdchen,
Die Turbane
Und die Hauptschleier.

Statt des Wohlgeruchs wird dann Moder sein, 24
Und statt des Gürtels ein Strick,
Statt des künstlichen Haargekräusels — eine Glatze,
Statt der Weite eines Mantels —
Angürtung des Trauergewands,
Kratzwunden statt Schönheit,
Indem deine Männer durchs Schwert 25
Und deine Jünglinge durch den Krieg fallen.

Da werden dann seufzen und trauern ihre Thore 26
Und verödet wird sie am Boden sitzen.
Jenes Tags ergreifen sieben Weiber K. 4, 1
Einen Mann, indem sie sprechen:
Unser Brod wollen wir eßen
Und unser Gewand wollen wir tragen,
Nur deinen Namen laß uns führen!
Unsre Schmach nimm hinweg! —

An jenem Tage wird des Herrn Gesproß 2
Zu Schmuck und Glanz,
Und die Frucht des Landes
Zu Stolz und Pracht werden
Für den Rest Israels.
Und dann, wer übrig ist in Zion 3
Und wer zurückgeblieben in Jerusalem,
Heilig wird er genannt werden.[1])

Dann erschafft der Herr 5
Über den ganzen Raum des Berges Zion
Und über dessen Festgemeinde
Eine Wolke und Rauch am Tage
Und den Glanz flammenden Feuers bei Nacht,
Ja über alles Schöne einen Schirm;
Und eine Hütte wird es sein zum Schatten am Tage vor der Glut, 6
Zum Schutz und Schirm vor Wetter und vor Regen.

IV.

Laßt mich doch singen über meinen Freund, K. 5, 1
Meines Freundes Lied über seinen Weinberg!
Einen Weinberg hatte mein Freund
Auf einer fruchtbaren Berghöhe.
Er grub ihn um und steinte ihn aus 2
Und bepflanzte ihn mit Edelreben,
Baute einen Thurm mitten hinein
Und haute auch eine Kelter darin aus;
Und so erwartete er, daß er Trauben trüge,
Er aber trug Herlinge. —

1) Jeder der aufgeschrieben,
Daß er leben soll in Jerusalem; —
Wenn nämlich der Herr abgewaschen 4
Den Schmutz der Töchter Zions,
Und er die Blutschuld Jerusalems
Fortgestoßen hat aus ihrer Mitte
Durch den Zornhauch des Gerichtes
Und durch den Zornhauch des Feuers.

Und nun, ihr Bewohner Jerusalems und Männer Juda's: 3
Richtet doch zwischen mir und meinem Weinberge!
Was war noch zu thun meinem Weinberge, 4
Das ich an ihm nicht schon gethan?
Warum erwartete ich, daß er Trauben trüge?
Doch er trug Herlinge!

So laßt mich denn euch verkünden 5
Was ich anthun will meinem Weinberge:
Hinwegnehmen sein Gehege, daß er abgeweidet,
Einreißen seine Mauer, daß er zertreten werde![1])
Nicht soll er beschnitten noch behackt werden, 6
So daß er aufschießt in Dorn und Distel;
Und den Wolken will ich befehlen,
Daß sie keinen Tropfen auf ihn träufeln sollen.

Denn der Weinberg des Herrn der Heerschaaren 7
Ist das Haus Israels,
Und die Männer Juda's
Sind die Pflanzung seiner Wonne;
Und er hoffte auf Schlichtung,
Doch siehe da — Schlachtung!
Auf Rechtsspruch,
Und siehe da — Rechtsbruch! —

O die da reihen Haus an Haus, 8
Die Feld an Feld anrücken
Bis daß kein Raum mehr bleibt
Und ihr allein wohnen müßt im Lande!
Mir in die Ohren ruft der Herr der Heerschaaren: 9
Wahrlich, viele Häuser werden öde werden,
Große und schöne,
Indem Niemand sie bewohnt.[2])

O die da früh morgens schon 11
Dem Süßwein nachlaufen!
Die da spät sitzen in die Dämmrung hinein,
Vom Wein erhitzt!
Und da halten sie bei Cither und Harfe, 12
Bei Pauke und Flöte ihr Trinkgelage in Wein:
Aber das Thun des Herrn erschauen sie nicht,
Und seiner Hände Werk beachten sie nicht.

Darum wird fortwandern mein Volk 13
Unversehens,
Indem seine edle Recken der Hunger ausreckt
Und seine Reichen vor Durst verdorrn.[3])
Da weiden dann die Sieger 17
Auf ihrer Trift,
Und die Habe der Reichen
Verzehren Fremde.[4])

So wird dann gebeugt der Mensch 15
Und gedemütigt der Mann,
Und die Augen der Stolzen
Werden niedergeschlagen sein;
Doch erhaben wird dastehn der Herr der Heerschaaren 16
Durch das Gericht,
Und der heilige Gott wird geheiligt sein
Durch Gerechtigkeit. —

1) Und ich will ihm den Garaus machen.

2) Denn zehn Joch Weinland 10
Werden Einen Eimer geben,
Und die Aussaat eines Malters
Wird einen Scheffel geben.

3) Als Fortsetzung von V. 13 paßt sehr gut nach einer leichten Verbeßerung der 17. Vers, der an seiner jetzigen Stelle durchaus unverständlich ist und den Zusammenhang stört.

4) Darum weitet die Hölle 14
Ihren Schlund
Und sperrt ihren Rachen auf
Bis ins Maßlose,
So daß hinabstürzt ihre Pracht,
Ihr Lärmen
Und ihr Schwärmen
Und was jubelt in ihr.

V.

O die da Schuld herbeiziehn mit Höllenstricken 18
Und wie mit Wagenseilen die Strafe!
Die da sprechen: es beeile, 19
Es beschleunige sich sein Werk,
Auf daß wir es sehen,
Und es nahe und komme doch
Der Rat des Heiligen Israels,
Daß wir ihn erkennen!

O die da gut heißen das Böse, 20
Und das Gute bös!
Die da Finsternis zu Licht
Und Licht zu Finsternis machen,
Bitteres süß
Und Süßes bitter!
O die da weise sind in *ihren* Augen 21
Und nach *ihrem* Bedünken klug!

O die da Helden sind 22
Im Weintrinken,
Und Kraftmänner
Um Süßwein zu mischen!
Die da rechtfertigen den Verbrecher 23
Für ein Geschenk,
Und den Gerechten
Ihr gutes Recht entziehen!

Darum, wie des Feuers Zunge Stoppeln frißt 24
Und wie entflammtes Heu zusammensinkt,
So wird ihre Wurzel wie Moder sein
Und ihre Sproßen wie Staub verfliegen,
Weil sie verschmäht
Die Lehre des Herrn der Heerschaaren,
Und verworfen haben das Wort
Des Heiligen Israels.

Darüber wird entbrennen 25
Der Zorn des Herrn wider sein Volk,
Er wird seine Hand ausrecken wider es
Und wird es schlagen,
Daß die Berge beben,
Und ihre Leichnahme werden
Wie Kehricht liegen
Inmitten der Gaßen.[1])

Dann wird er aufrichten ein Panier 26
Den fernen Völkern,
Und lockt eins herbei
Vom Ende der Erde her,[2])
Und siehe da, schnell,
Eilends kommt es.
Kein Müder und kein Wankender ist darunter, 27
Keiner schlummert und keiner schläft.

Nie löst sich der Gürtel seiner Hüften
Und nie zerreißt der Riemen seiner Schuhe;
Seine Pfeile sind geschärft, 28
Seine Bogen alle gespannt;
Die Hufen seiner Rosse
Sind wie Kiesel geachtet,
Und seine Wagenräder
Wie der Sturm.

Sein Gebrüll ist der Löwin gleich, 29
Er brüllt wie junge Löwen,
Brummt und packt die Beute
Und trägt sie fort, indem Niemand rettet.
Und donnern wirds über ihm jenes Tags 30
Gleich dem Donner des Meers;
Und schaut man zur Erde dann, so siehe da — dichtes Dunkel!
Indem das Licht verdunkelt ist durch ihr Gewölk.

Die *zweite* Hauptrede Jesaja's K. 7—9, 4, bezieht sich auf den syrisch-efraimitischen Feldzug um 740, als Ahas regierte und die Assyrer zu Hülfe rief und dadurch von ihnen abhängig wurde. Umsonst ermahnt

---

1) Bei alle dem läßt sein Zorn nicht ab,
Und seine Hand ist noch ausgereckt. Vgl. K. 9, 11 ff.

2) Jesaja meint die Assyrer.

der Prophet zur Ruhe und Besonnenheit; die Pläne der Feinde sollen nicht verwirklicht werden. Doch fordert er gläubiges Vertrauen als Bedingung der Rettung:

Wenn ihr euch nicht bewährt,
Ja, so werdet ihr nicht bewahrt. K. 7, 9.

Dieß Gottvertrauen, die innere Bewährung und Besonnenheit fehlt aber dem Könige. Daher weißagt Jesaja weiter, daß ein weit schlimmerer Feind, der Assyrer nämlich, bei dem man jetzt sogar Schutz sucht, das Land mit seinen Heeren überschwemmen und verwüsten werde. Zum Schluß eine allgemeine Ansprache an das furchtsame abtrünnige Volk in Jerusalem, das schwer heimgesucht werden soll. Indes vernichten wird auch dieser Feind das gottgeschirmte Land nicht. Daher die Aufforderung K. 8, 9 ff.

9 Tobt nur, ihr Völker, und verzaget!
Rüstet euch und verzaget,
Ja rüstet euch und verzaget!
10 Faßt einen Plan,
So wird er vereitelt,
Beschließet etwas,
So kommts nicht zu Stande,
Denn Gott ist mit uns!

11 Denn so sprach der Herr zu mir,
Indem er meine Hand erfaßte
Und mich warnte, nicht zu gehen
Auf dem Wege dieses Volkes da,
12 Sprechend: nennt nicht Verschwörung
Alles, was dieses Volk da Verschwörung nennt,
Und seine Furcht sollt ihr nicht theilen
Und sollt nicht davor erschrecken!

13 Den Herrn der Heerschaaren,
Ihn sollt ihr heiligen,
Und er sei eure Furcht und euer Schrecken!
14 So wird er zum Schutzort werden;
Doch zum Stein des Anstoßes und zum Fels des Strauchelns
Für die beiden Häuser Israels,
Zur Schlinge und zum Fallstrick
Den Bewohnern Jerusalems.

In der letzten Not wird das Volk verzweifelnd, aber zu spät zur Offenbarung des wahren Gottes sich hinwenden:

21 Da schweift es dann umher, erbittert und hungernd,
Und wenn es hungert und sich ergrimmt,
So wird es fluchen auf seinen König und Gott;
Und wird den Blick zum Himmel wenden;
22 Und blickt es zur Erde dann,
So siehe da: Drangsal und Düsternis,
Dichtes Dunkel,
Und in Umnachtung wird es fortgestoßen.

Indes mitten aus dieser Nacht und Not bricht auch das Licht der Rettung hervor:

23 Doch nein, nicht wird verdunkelt
Das Land, das bedrängt ist!
Wie die frühere Zeit Schmach gebracht
Zum Lande Sebulon und Naftali,
So wird die Folgezeit Ehre bringen
Gegen das Meer hin,
Jenseit des Jordans
Und nach dem Völkerkreise.

Das Volk, das im Dunkeln wandelt, K. 9, 1
Sieht ein großes Licht,
Die da wohnen im Lande der Finsternis,
Ein Licht glänzt über ihnen auf.
Du mehrst das Volk, 2
Ihm machst du groß die Freude,
Sie freuen sich vor dir wie man sich freut in der Ernte,
So wie man jubelt wenn man Beute theilt.

Denn sein lastendes Joch 3
Und den Stab seines Nackens,
Das Scepter seines Bedrängers
Zerschlägst du wie am Tage Midian's;
Ja jede Wehr des mit Beben sich Wehrenden 4
Und das Gewand, gewälzt in Blut,
Das wird dienen zum Verbrennen,
Zur Speise des Feuers.

In die Zeit des Ahas, etwa um 735—730, gehört auch die Drohrede gegen das nördliche Reich, K. 9, 7—20. Durch eine Reihe von Unglücksfällen, durch blutige Zerwürfnisse im Innern (vgl. Hosea) und durch Demütigungen von Außen kam es nicht zur Selbsterkenntnis, sondern fuhr fort, nur immer höher fliegende Pläne für die Zukunft zu faßen. Daher die wiederholte Bemerkung, daß neue Züchtigungen bevorständen.

a. Ein Wort sendet der Herr gegen Jakob 7
Und das fällt nieder auf Israel,
Damit zur Einsicht komme das ganze Volk, 8
Efraim und der Bewohner Samariens
Über den Dünkel und Hochmut, indem sie sagen:
„Fallen Backsteine zusammen, so baun wir mit Quadern! 9
Werden Maulbeerbäume umgehauen, so pflanzen wir Cedern nach!"

b. Da befestigte der Herr ihre Rezinischen Umlagerer 10
Und rüstete ihre Feinde:
Die Syrer von vorn und die Philister von hinten, 11
Die fraßen Israel mit vollem Munde.
Bei alle dem wandte sich nicht sein Zorn
Und fürder noch blieb ausgereckt sein Arm.

a. Und weil das Volk sich zu dem nicht wandte, der es geschlagen, 12
Und den Herrn der Heerschaaren nicht suchte,
So vertilgte der Herr aus Israel Haupt und Schweif,
Palme und Binse an einem Tage; [1])
Und die Leiter dieses Volkes da wurden Irreführer 15
Und seine Geleiteten wurden zu Grunde gerichtet.

b. Darum freute sich der Herr seiner Jünglinge nicht 16
Und erbarmte sich nicht seiner Waisen und Witwen,
Weil sie alle gottlos und vom Argen waren,

1) „Der Älteste und Oberste ist das Haupt, 14
Und der Prophet, der Lügen lehrt, ist der Schweif;"
eine offenbare Glosse, die zudem falsch erklärt.

Und jeglicher Mund Ruchloses redete.
Bei alle dem wandte sich nicht sein Zorn
Und fürder noch blieb ausgereckt sein Arm.

a. Ja, es brannte wie Feuer die Bosheit, Dorn und Distel verzehrend 17
Und entzündete des Waldes dichte Massen,
Daß sie sich auflösten zu Säulen von Rauch.
Durch den Grimm des Herrn der Heerschaaren ward zerfleischt das Land, 18
So daß das Volk wie eine Speise des Feuers wurde,
Indem Einer den Andern nicht verschonte.

b. Da schlachtete man zur Rechten und hungerte, 19
Würgte zur Linken und wurde nicht satt,
Indem man sein eigenes Geschlecht zerfleischte:
Manasse den Efraim, und Efraim den Manasse; 20
(Und beide zusammen waren gegen Juda.)
Bei alle dem wandte sich nicht sein Zorn
Und fürder noch ist ausgereckt sein Arm.

Die meisten Reden Jesaja's gehören der Zeit des Hiskia an (728—699). So zunächst K. 22, 1—14, eine Strafrede an das Volk in Jerusalem, veranlaßt durch den ersten assyrischen Einfall. Vgl. Kap. 1. Während nämlich das jüdische Heer mit seinen Anführern schmachvoll geflohen, gefangen und zum Theil getödtet worden, hatten die Bewohner Jerusalems, ihr nahes Ende fürchtend und nur äußerliche Vorkehrungen gegen eine mögliche Belagerung treffend, in einer Art gottvergeßener Verzweiflung sich der wildesten Genußsucht überlaßen, anstatt der Aufforderung zu ernster Besinnung und Buße, die Jesaja an sie hatte ergehen laßen, Folge zu leisten. „Eßet und trinket! denn morgen sind wir doch todt!“ Später verkündigte ihnen der Prophet, es sei dieß eine Todsünde, die ihnen nie vergeben werden könne.

Was war dir denn, 1
Daß du bestiegen
So insgesammt die Dächer,
Du von Lärm erfüllte, 2
Rauschende Stadt,
Du frohlockende Stätte,
Da deine Erschlagenen nicht im Krieg erschlagen,
Nicht im Kampf getödtet worden!

All deine Häuptlinge 3
Waren geflohen zumal
Hinweg vor dem Bogen;
Gefeßelt wurden
All deine Kriegesleute;
Sie wurden gefeßelt,
Nachdem sie weithin
Entwichen waren.

Darum sagte ich: „blicket weg von mir! 4
Laßt mich bitterlich weinen!
Dringt nicht in mich, mich zu trösten
Ob des Unheils meines Volkes!“
Denn einen Tag der Verwirrung, 5

Der Verwüstung und Verdüstrung
Hielt der Herr, der Gott der Heerschaaren,
Über das Thal der Weißagung. [1])

Elam trug den Köcher 6
In Zügen von Männern
Und von Reitern,
Und Kir entblößte den Schild.
Da wurden deine festen [2]) Thäler 7
Voll von den Zügen,
Und die Reiter stellten sich auf
An den Eingang [derselben.]

So zog er [Gott] hinweg 8
Den Vorhang Juda's;
Doch ihr schautet an jenem Tage
Nach der Rüstung des Cedernhauses,
Und sahet, daß zahlreich 9
Die Riße der Davidsstadt,
Und sammeltet die Waßer
Des untern Teiches.

Und die Häuser Jerusalems 10
Zähltet ihr,
Und brachet ab die Häuser,
Um die Mauer zu befestigen;
Und ein Becken machtet ihr 11
Zwischen der Doppelmauer
Für die Waßer
Des alten Teiches.

Aber nicht schautet ihr
Auf den, der das gethan,
Sahet nicht nach dem,
Der von fern es bereitet.
Da rief der Herr der Heerschaaren
An jenem Tage
Zum Weinen und zur Wehklage,
Zum Haarscheeren und zum Bußgewand.

Doch siehe, da war Frohlocken und Freude, 13
Rinder-Würgen und Schaafe-Schlachten,
Fleisch-eßen und Wein-trinken:
„Eßt und trinkt! denn morgen sind wir todt!"
Da offenbarte sich der Herr der Heerschaaren meinem Ohr: 14
„Diese Sünde wird euch nicht verziehen
Bis daß ihr todt seid!"
Sprach der Herr, der Gott der Heerschaaren.

Auf dasselbe Ereignis bezieht sich, nur mit erweiterter und allgemeinerer Lehrtendenz, die erste Rede im Buch Jesaja's Kap. 1. Sie ist gerade doppelt so lang, als die vorhergehende, indem jedesmal 8 Strophen wie K. 2—5 näher zusammen gehören.

I.

Höre du Himmel, und merk' auf, o Erde, 2
Denn es redet der Herr:
Ich zog Kinder auf und zog sie groß,
Doch sie fielen ab von mir!
Es kennt der Stier seinen Erhalter 3
Und der Esel seines Herrn Krippe,
Doch Israel ist ohne Erkenntnis,
Mein Volk ist ohne Verstand.

O sündig Volk, Volk schwerer Schuld, 4
Brut von Verbrechern,
Ruchlose Kinder,
Die verlaßen haben den Herrn,
Verschmäht den Heiligen Israels,
Die abgewichen sind!
Wohin wollt ihr noch geschlagen werden, 5
Indem ihr fortfahrt zu freveln?

Das ganze Haupt ist krank
Und das ganze Herz ist siech;
Von der Fußsohle bis zum Haupte 6
Ist nichts Heiles daran:
Wunde und Strieme
Und frischer Schlag,
Nicht ausgedrückt und nicht verbunden,
Und nicht geschmeidigt mit Öl!

1) Zertrümmerung der Mauer
Und Wehgeschrei zum Berge hin.

2) Verbeßerung, für: deine „besten" Thäler.

Euer Land ist eine Wüste, 7
Eure Städte sind mit Feuer verbrannt,
Vor euren Augen verzehren
Fremde euer Feld; [1]
Und übrig ist noch die Tochter Zion 8
Wie eine Hütte im Weinberge,
Wie ein Wachthaus im Gurkenfelde,
Wie eine [Gott=] beschirmte Stadt.

Wenn nicht der Herr der Heerschaaren 9
Uns gelaßen hätte einen kleinen Rest,
So wären wir wie Sodom,
Wir glichen Gomorrha. —
Hört das Wort des Herrn 10
Ihr Sodoms=Fürsten,
Merkt auf die Lehre unsers Gottes,
Ihr Gomorrha=Volk!

Was soll mir die Menge 11
Eurer Opfer? spricht der Herr;
Ich bin satt der Brandöpfer von Widdern
Und des Fettes der Mastkälber;
Das Blut der Farren
Und der Lämmer
Und der Böcke
Gefällt mir nicht. —

Wann ihr kommt in den Tempel 12
Vor mir zu erscheinen:
Wer verlangt denn von euch,
Meine Vorhöfe zu zertreten?
Bringt nicht ferner sündiges Fruchtopfer! 13
Ein abscheulicher Duft ist mir das.
Neumond, Sabbat, Festberufung —
Ich mag nicht Frevel und Festversammlung.

Eure Neumonde und Feiertage 14
Sind mir verhaßt,
Sie sind mir zur Last,
Ich bin müd sie zu ertragen.
Und wenn ihr ausbreitet eure Hände, 15
So verhüll' ich vor euch meine Augen,
Und wenn ihr viel auch betet, erhör' ichs nicht,
Weil eure Hände voll Blut sind.

II.

Waschet, reiniget euch! 16
Schafft eure bösen Thaten
Mir aus den Augen!
Hört auf zu freveln!
Lernt Gutes thun, sucht das Recht, 17
Weist zurecht den Vermeßenen,
Schafft Recht den Waisen,
Führt die Sache der Witwen! —

[2] Sind eure Sünden auch wie Purpur, 18
Mögen sie weiß werden wie Schnee!
Sind sie auch blutrot wie Scharlach,
Mögen sie werden wie Wolle!
Wenn ihr *aufmerket* und gehorcht, 19
Werdet ihr des Landes *Mark* verzehren;
Doch wenn ihr störrisch seid und widerstrebt, 20
Werdet ihr verzehrt werden vom Schwert. [3]

Wie ist zur Buhle geworden 21
Die treue Stadt, die voll Rechtes war,
In der weilte das Recht,
Nun aber Mörder!
Dein Silber ist zu Schlacken worden, 22
Dein Wein verfälscht mit Waßer,
Deine *Vertreter* sind *Verräter* 23
Und Diebsgesellen.

Sie alle lieben Bestechung
Und jagen dem Lohne nach,
Den Waisen schaffen sie kein Recht
Und der Witwen Sache kommt nicht vor sie.
Darum spricht der Herr, der Heerschaaren Gott, 24
Der Gewaltige Israels:
O ich will mich rächen an meinen Gegnern
Und Rache nehmen an meinen Feinden!

Ich will abermals wenden 25
Meine Hand gegen dich
Und deine Schlacken läutern wie mit Lauge
Und entfernen all dein Blei!

---

1) Und eine Wüste ists gleich der Zerstörung von Fremden.
2) Wohlan, so laßt uns rechten! spricht der Herr.
3) Gewiß, des Herren Mund hat es geredet.

Ich will deine Richter wieder machen wie zuvor 26
Und deine Ratgeber wie im Anfang;
Darnach wird man dich nennen:
Stadt des Rechtes, getreue Stadt!

Zion wird durch Recht 27
Erlöset werden,
Und seine Kriegsgefangenen
Durch Gerechtigkeit;
Doch Vernichtung trifft die Treulosen 28
Und die Sünder allzumal,
Und die den Herrn verlaßen,
Die gehn zu Grunde.

Ja beschämt wird man sich abwenden 29
Von den Terebinthen,
Die euch gelüstet,
Ihr werdet schamvoll zurückweichen
Von den Gärten, die ihr erwähltet;
Denn ihr werdet sein wie eine Terebinthe, 30
Deren Blätter welken,
Wie ein Garten ohne Waßer.

Dann wird der Machtvolle 31
Zu Werg werden,
Und sein Götzenbild
Zum Feuerfunken;
Die brennen dann,
Sie beide
Mit einander,
Indem Niemand löscht.

Zu den wichtigsten und schönsten Reden Jesaja's gehört die *Trostrede an das jüdische Volk beim Druck der Assyrer*, K. 10—12. Syrien und Samarien waren bereits gefallen, K. 10, 9—11; jetzt sollte die Reihe an Juda kommen. — Wenn Jesaja in dem ersten assyrischen Einfalle (K. 1) eine verdiente göttliche Züchtigung erblickte, so war dagegen dieß fortgesetzte Streben, alle kleineren Staaten, besonders Juda, völlig zu vernichten, im höchsten Grade unberechtigt. Denn in Juda war seit Hiskia's Thronbesteigung wenigstens ein Anfang zum Beßern gemacht. Deshalb ermahnt Jesaja das Volk, bei der gegenwärtigen Not nur auszuharren. Die frevelhaften Eroberungspläne der Assyrer sollen nicht realisirt, vielmehr sie selbst bald vom Gipfel ihrer Macht gestürzt und vernichtet werden.

Fürchte dich nicht, mein Volk, das Zion bewohnt, 24
Vor Assur, der mit dem Stocke dich schlägt
Und seine Geißel über dich schwingt nach Art der Ägypter!
Denn noch ein Weniges, ein Weilchen,
Da wird *gar aus* sein der Zorn,
Und mein Grimm wendet sich zu ihrem *Garaus*.

Danach beginnt für den geläuterten Rest der Israeliten die Zeit der Versöhnung und Herstellung; die beiden getrennten Reiche werden unter einem theokratischen Könige sich wieder vereinigen, alle verbannten und zerstreuten Israeliten kehren zurück und werden im ungestörten Genuß der Güter des heiligen Landes zu einer wahren, sittlichen Versöhnung auch mit der Natur, mit der ganzen objektiven Wirklichkeit gelangen. — Die Rede ist wahrscheinlich bald nach der Zerstörung Samariens, um

722—721 geschrieben worden. Ewald und Andere beziehen sie auf den Zug Sanheribs gegen Juda, 714. Allein damals war Juda von Assyrien abgefallen, was nach unserm Stücke nicht der Fall ist. Sodann stützte sich jener Abfall auf ein Schutz- und Trutzbündnis mit Ägypten, was Jesaja durchaus verwirft und tadelt. Vgl. K. 28—33. In unserm Stück aber fehlt jeder derartige Tadel. Das Volk scheint vielmehr zu hart und ungerecht bedrückt zu sein, was sich nur aus dem angenommenen Zeitpunkte hinlänglich erklärt.

Als Probe stehe hier die dichterisch-kühne, hinreißende Schilderung des messianischen Heiles, wie die Phantasie des Propheten es sich ausmalt, K. 11—12.

Da keimt dann auf ein Sproß vom Stamme Isai's, 1
Indem ein Zweig aus seinen Wurzeln bricht;
Und ruhen wird auf ihm der Geist des Herrn: 2
Der Geist der Weisheit und der Einsicht,
Der Geist von Rat und Manneskraft,
Der Geist der Gotterkenntnis und der Gottesfurcht,
So daß er athmet 3
In der Gottesfurcht.

Nicht nach dem Scheine seiner Augen wird er richten,
Und nicht entscheiden nach dem, was seine Ohren hören,
Sondern richten wird er nach Recht die Hülflosen 4
Und nach Gerechtigkeit Entscheidung ertheilen den Duldern des Landes;
Er wird schlagen den Tyrannen[1]) mit der Geißel seines Mundes
Und durch den Zornhauch seiner Lippen den Frevler tödten.
Das Recht wird der Gürtel seiner Hüften sein 5
Und die Treue der Gürtel seiner Lenden.[2])

Ja, ein Kind wird uns geboren, ein Sohn uns gegeben, K. 9, 5
Und die Herrschaft kommt auf seine Schulter;
Seinen Namen nennt man: Wunderrat, Machtheld,
Gesetzeshort, Friedensfürst, zur Mehrung der Herrschaft 6
Und zum ewigen Frieden auf dem Throne Davids und über seinem Reiche,
Um es herzustellen und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit
Von nun an bis in Ewigkeit;
Der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird dieß thun.

Da weilt dann der Wolf bei dem Lamme, 6
Der Pardel wird sich bei dem Böcklein lagern

1) Für אֶרֶץ ist wahrscheinlich עָרִיץ zu lesen.

2) Die folgende Strophe gehört unstreitig hieher. Das Stück 7—9, 4 ist vollständig abgeschloßen. Die Versetzung dieser Strophe dorthin erklärt sich leicht daraus, daß man unter dem symbolischen Immanuel den Messias verstand und denselben hier etwas genauer beschrieben haben wollte.

Und Kalb und Löwe und Mastvieh zumal,
Indem ein kleiner Knabe sie leitet.
Die Kuh wird mit der Bärin weiden, 7
Zusammen lagern sich ihre Jungen
Und gleich den Rindern frißt der Löwe Stroh.
Bestreicheln wird ein Saugkind das Auge der Natter, 8
Und nach dem Glanzaug des Basilisken
Streckt ein Entwöhntes seine Hand.

Man wird nicht sündigen und nicht freveln 9
Auf meinem ganzen heiligen Berge,
Weil voll sein wird das Land von Gotterkenntnis,
Gleich Waßern, welche das Meer bedecken.
Dann wird der Sprößling Isai's, 10
Der dasteht als Panier der Stämme,
Er wird von den Leuten aufgesucht,
Und so wird seine Ruhstatt herrlich sein.

An jenem Tage wird der Herr noch ein zweites Mal 11
Seine Hand anlegen, um loszukaufen seines Volkes Rest,
Der übrig sein wird, aus Assyrien und Ägypten, aus Patros und Kusch,
Aus Elam und Sinear, aus Hamat und von den Küsten des Mittelmeers.
Ein Panier wird er aufstecken den Stämmen, 12
Wird sammeln die Versprengten Israels
Und zusammenbringen die Zerstreuten Juda's
Von den vier Seiten der Erde her.

Da weicht dann die Eifersucht Efraims 13
Und die Aufrührer Juda's werden ausgerottet;
Efraim ist nicht eifersüchtig auf Juda
Und Juda wird Efraim nicht mehr reizen.
Dann fliegen sie auf die Schulter der Philister zum Meere hin, 14
Plündern vereint die Söhne des Ostens;
Edom und Moab werden ein Raubstück ihrer Hand
Und die Söhne Ammons werden ihnen gehorchen.

Zerspalten wird der Herr die Zunge des ägyptischen Meers 15
Und seine Hand über den Eufrat schwingen in der Glut seines Zorns;
Er wird ihn zerschlagen in sieben Bäche
Und läßt mit Schuhen ihn durchschreiten.
Dann wird es eine Straße geben für den Rest seines Volkes, 16
Der übrig bleiben wird aus Assyrien,
So wie es für Israel eine Straße gab
Als es heraufzog aus Ägyptenland.

Und du sprichst dann an jenem Tage: K. 12, 1
„Laß mich dich preisen, o Herr!
Denn du zürntest wohl auf mich,
Aber es legte sich dein Zorn und du tröstetest mich.

Siehe da, Gott ist mein Heil! 2
Ich traue ihm und traure nicht;
Ja mein Preis und Gesang ist der Herr,
Denn er ward mir zum Heile."

Ihr schöpfet dann Waßer in Wonne aus den Quellen des Heils, 3
Und werdet sprechen jenes Tags: 4
„Preiset den Herrn, ruft an seinen Namen!
Verkündet unter den Stämmen seine Thaten!
Lobsinget, weil hehr sich gezeigt sein Name!
Spielet dem Herrn, weil er Großes gethan! 5
Kund werde dieß im ganzen Lande!
Jauchze und jüble, Bewohner von Zion,
Weil groß sich in dir der Heilige Israels zeigte!"

Den glänzendsten Abschnitt in Jesajas Leben bildet das große Ereignis, auf welches die lange Rede Kap. 28—33 sich bezieht: die drohende Belagerung Jerusalems durch die Assyrer in Folge eines Abfalls und eines Schutzbündnisses mit Ägypten. Die Grundgedanken dieser Predigt sind in der Kürze folgende:

Weil die Machthaber in Juda und Jerusalem sich durch ein Bündnis mit Ägypten gegen einen auswärtigen Feind sicher stellen wollen und durch dieß unkluge und zugleich untheokratische Unternehmen, indem sie mehr auf ein zweideutiges Volk als auf Gott sich verlaßen, ihren Unglauben an den Tag legen, so sollen sie bei dem großen Gericht, das über Juda und Jerusalem drohend heranzieht, ihren Untergang finden. Jerusalem selbst wird eine harte Belagerung aushalten müßen; wird dann aber mit allen Gerechten auf wunderbare Weise gerettet werden. Gott selbst wird den Feind in der Nähe der heiligen Stadt vernichten. Die Erwartung einer solchen unmittelbaren Einschreitung Gottes gegen die Feinde und Frevler ist hier außerordentlich gespannt und gesteigert. Mit dieser Erlösung ist zugleich eine Umwandlung der ganzen Natur verbunden. In Jerusalem herrscht dann ein gerechter König über ein Volk, dem seine Sünden vergeben sind und das des höchsten Segens sich erfreut. — Sehr merkwürdig ist dabei, daß der Persönlichkeit des dann regierenden Königs keine so ideale Bedeutung zugeschrieben wird, als in den früheren Stücken, K. 9, 5—6. K. 11, 1—5. Es herrscht hier mehr die ältere Vorstellung, wonach die Gemeinde als ein Ganzes dann in ein näheres Verhältnis zu Gott tritt. Gott selbst erscheint wieder als der allein wahre König und Erretter. K. 31, 8—9. 32, 15. 33, 22. Das Königthum des Messias ist dagegen zurückgedrängt. Es heißt

bloß, der König werde dann gerecht regieren; ebenso die ihm untergebenen Fürsten, 32, 1. Ferner 33, 17: der König werde in seiner Schönheit, in seiner Majestät, die jetzt verdunkelt und entstellt worden, sich zeigen. Jesaja erwartet nämlich die wunderbare Rettung von den Assyrern in den nächsten Jahren, weshalb er natürlicher Weise mehr die Entwicklung des Allgemeinen im Auge haben mußte, so daß die Person des Königs von selbst zurücktrat. Wir können bei diesem Könige ohne Schwierigkeit an Hiskia denken, ja wir müßen es sogar, wenn wir uns die damaligen Verhältnisse genau und konkret vorstellen wollen. Wegen dieser Rücksicht auf die Geschichte gab Jesaja die ältere Anschauung auf. Es folgt hieraus, wie flüßig die ganze Messias-Idee bei unserm Propheten noch erscheint und wie wenig sie hier schon zu einem festen Dogma erstarrt ist.

Nach der gewöhnlichen Ansicht soll K. 28, 1—6 die Zerstörung Samariens angedroht werden; mithin müßte das Stück kurz vor 722 fallen, noch ehe Samarien von den Assyrern erobert wurde. So Ewald u. A. Allein die ganze Schilderung fällt in die Vergangenheit, indem das Schicksal Samariens als ein abschreckendes Beispiel den Judäern vorgehalten wird. Jesaja beginnt mit einem Ausrufe des Entsetzens über die sinnlosen Machthaber der Samaritaner (die bildlich als Trunkene bezeichnet werden), indem sie das Land durch ein Bündnis mit Ägypten dem Untergange entgegen führten. Etwas ähnliches will jetzt Juda thun. Seine Propheten und Richter sind ebenso sinnberaubt und ratlos wie von einem heillosen Rausche, 28, 7. Daß diese Trunkenheit nicht eigentlich zu nehmen sei, sondern rein bildliche Bedeutung habe, hätte den Auslegern nicht entgehen sollen, wenn gleich schon ein alter Glossator 28, 8 den Text so misverstanden hat. Vgl. K. 29, 9 f. Jerem. 23, 13. — Dazu kommt, daß in jener Zeit, wo Juda allerdings unter dem assyrischen Drucke außerordentlich litt, Jesaja ganz anders redete. Er tröstete und ermutigte das gebeugte Volk, ohne es eigentlich zu tadeln (K. 10—12), während in unserm Stück der Tadel gegen das abgöttische Volk und seine Führer, gegen seine Priester und Propheten eine sehr wesentliche Seite bildet. Eine große Partei in Juda bewarb sich damals um ein Schutz- und Trutzbündnis mit Ägypten, und sandte zu diesem Zweck bereits Boten mit Geschenken dahin ab. Schon früher polemisirte Jesaja gegen solche Gelüste, besonders K. 20. Dieß Stück fällt in die Zeit um 717—716, als die assyrische Macht sich immer weiter ausdehnte und Ägypten bedrohte. Damals bot auch ein äthiopischer König, wahrscheinlich der edle Tirhaka, der Oberägypten be-

herrschte und später gegen Sanherib auszog, den Judäern ein Schutzbündnis an. Allein Jesaja lehnte das Anerbieten auf eine feine und würdige Weise ab. — Die frühere Polemik ist jedoch weit ruhiger, indem die Gefahr noch ferner lag. Nach unserm Stück dagegen sind die Unterhandlungen mit Ägypten bereits im vollen Gange, wobei Jesaja klar einsehen mußte, daß Ägypten keinen erfolgreichen Beistand leisten könne und nur Juda in die drohendsten Verwicklungen mit den Assyrern stürzen werde.

Unstreitig gehört diese Volksrede in die Zeit kurz vor dem zweiten Abfall Hiskias (715), der sich auf ägyptischen Beistand stützte. Im Jahre 714 erschien alsdann ein assyrisches Heer und belagerte Jerusalem. Das Alles konnte Jesaja natürlicher Weise voraussehen und voraussagen. Die Hoffnung einer wunderbaren Rettung der Stadt gründete sich aber auf seinen religiösen Glauben, auf sein entschiedenes Gottvertrauen und auf das klarste Bewußtsein darüber, welche Bedeutung in der sittlichen Weltordnung die Erhaltung Jerusalems hatte. Vgl. K. 28, 16. Ähnliches hatte er schon früher ausgesprochen. Vgl. K. 10, 18. Außerdem wird die schriftliche Reproduktion dieser mündlich geäußerten Gedanken immerhin einige Jahre nach dem großen Ereignisse statt gefunden haben; denn mitten im Drang der kriegerischen Vorgänge hatte eine schriftliche Aufzeichnung keine Bedeutung und keinen Wert. Dadurch ist der ganze Ton dieser Reden gehobener und bestimmter geworden, indem der Prophet schon den Erfolg seiner mündlichen Predigt übersehen konnte. Erst wie diese Epoche abgeschloßen war, setzte er ihr in unserer Schrift ein Denkmal, das hier noch mitgetheilt werden muß.

Kap. 28.

O stolze Krone 1
Der Trunkenen Efraims,
Und du welkende Blume
Seines prächtigen Schmuckes,
Der da war auf dem Haupte
Des fruchtbaren Thals,
[Und auf dem Haupte]
Der Weinbetäubten!

Sieh, einen Starken und Gewaltigen 2
Hat der Herr!
Wie Hagelwetter,
Wie verheerender Sturm,
Wie eine Flut gewaltiger,
Überströmender Waßer,
So stürzte er sie
Zur Erde mit Macht.

Mit Füßen zertreten 3
Ward die stolze Krone
Der Trunkenen Efraims,
Und sie ward [1]) wie eine Frühfeige 4
Vor der Ernte,
Die, wer sie sieht,

1) „Die welkende Blume seines prächtigen Schmuckes, die da war auf dem Haupte des fruchtbaren Thales," eine offenbare, sehr matte Glosse, nach V. 1.

Sogleich verschlingt,
Während er sie noch hält in seiner Hand.[1])

So wird ausgelöscht werden 18
Euer Bund mit dem Tode,
Und euer Vertrag mit der Unterwelt
Wird nicht bestehn;[2])
Die überziehende Züchtigung,
Wenn sie daher fährt,
So werdet ihr von ihr
Zertreten werden.

An jenem Tage wird der Herr der Heerschaaren 5
Zur schmückenden Krone
Und zum prächtigen Kranze
Für den Rest seines Volkes,
Und zum Geist des Rechtes dem, 6
Der da sitzt zu Gericht,
Und zur Stärke denen,
Die zurücktreiben den Krieg zum Thore hin.

Doch auch diese hier — sie schwanken im Weinrausch, 7
Und schwindeln im Meth.
Priester und Prophet
Schwindeln im Meth,
Sind überwältigt vom Wein,
Schwindeln vom Meth,
Schwanken beim Weißagen,
Wanken beim Rechtsprechen![3])

„Wen will er denn Weisheit lehren? 9
Wen unterweisen in der Lehre?
Den von der Milch Entwöhnten?
Den von der Mutterbrust Entnommenen?
Denn da gibt es Gesetz an Gesetz, 10
Gesetz an Gesetz,
Geschwätz an Geschwätz, Geschwätz an Geschwätz,
Bald da, bald dort!"

Ja durch Menschen stammelnder Sprache 11
Und fremder Zunge
Wird er reden zu diesem Volke da,
Er, der zu ihnen sprach: 12
Das ist der Ruheweg:
Gönnt Ruhe dem Ermüdeten!
Und das ist der Friedensweg."
Sie aber wollten nicht hören.

So wird denn ihnen das Wort des Herrn sein 13
„Gesetz an Gesetz, Gesetz an Gesetz,
Geschwätz an Geschwätz, Geschwätz an Geschwätz
Bald da, bald dort,"
Damit sie dahinfahren
Und rückwärts stürzen
Und sich zerschmettern,
Sich verstricken und gefangen werden.

Darum hört das Wort des Herrn, ihr Männer des Spottes, 14
Ihr Herrscher dieses Volkes da, das in Jerusalem ist:
Weil ihr sagt: wir haben einen Bund geschloßen mit dem Tode 15
Und mit der Hölle einen Vertrag beschworen:[4])
Darum spricht also Gott der Herr: 16
Siehe, ich habe in Zion einen Stein gegründet,
Einen bewährten Stein, einen kostbaren Eckstein von grundfester Gründung:
Wer daran festhält, der wird nicht entweichen.

Ich werde das Recht zur Richtschnur machen 17
Und die Gerechtigkeit zur Wage;

---

1) Vers 18 stört an seiner jetzigen Stelle und gehört fast notwendig in diesen Zusammenhang; sonst ist der Übergang zu V. 5 ganz abgerißen.

2) Gemeint ist hiermit das Bündnis mit Ägypten, das zugleich ein abgöttisches war.

3) „Ja alle Tische sind voll unflätigen Gespeies, so daß kein Platz mehr ist."

4) „Die herüberziehende Züchtigung, wenn sie daherfährt, wird nicht an uns kommen, denn wir haben die Lüge zu unsrer Zuflucht gemacht und durch Trug sind wir geschirmt," eine Glosse nach V. 17 und 18.

Doch fortraffen wird ein Hagel die Zuflucht der Lüge
Und die Waßer werden ihren Schirm hinwegfluten;
So oft er daherfährt, wird er euch faßen, 19
Und zwar bald, bald wird er daherfahren
Bei Tag und bei Nacht;
Und dann wird es nur Schrecken sein, eine Offenbarung zu vernehmen.

Denn zu kurz wird sein das Lager, um sich zu strecken, 20
Und zu eng die Decke, um sich einzuhüllen;
Ja, wie am Berge Perazim wird sich erheben der Herr, 21
Wie im Thale zu Gibeon wird er aufbrausen,
Um zu bewirken sein Werk,
Sein befremdend Werk,
Und um zu thun seine That,
Seine unerhörte That.

So spottet denn nun nicht mehr, 22
Damit nicht unlösbar werden eure Banden!
Denn Vertilgung und Strafgericht
Hab' ich vernommen von dem Herrn,
Dem Gott der Heerschaaren
Über das ganze Land.
Vernehmt und hört meine Stimme! 23
Horcht auf und hört mein Wort! —

Wie, pflügt denn beständig der Landmann, um zu säen? 24
Furchet und egget seinen Boden?
Nicht wahr, wenn er geebnet seine Fläche, 25
So streut er Dill aus und säet Kümmel,
Setzt Waizen auf ein gährendes und Gerste auf ein rauhes Land,
Und Spelt auf einen mittlern Boden.
So unterwies ihn zum Rechten, 26
So lehrte ihn sein Gott.

Nein, nicht mit dem Schlitten 27
Wird Dill gedroschen,
Und das Wagenrad nicht
Über Kümmel gewälzt,
Sondern mit dem Stabe
Wird Dill ausgeklopft,
Und Kümmel
Mit dem Stecken.

Zermalmt man das Brodkorn? 28
Nein, nicht immerfort drischt man es
Und treibt das Rad seines Wagens und seine Rosse;
Man zermalmt es nicht.
Auch dieß geht aus 29
Von dem Herrn der Heerschaaren;
Er zeigt wunderbaren Rat,
Zeigt große Weisheit. —

Die Gedanken und Bilder der drei letzten Strophen sind scheinbar unklar und ohne rechten Zusammenhang, sollen aber nach den Andeutungen des Propheten wohl folgenden Sinn haben: Vers 22 droht ein unabwendbares Strafgericht. Die folgenden Bilder von der verschiedenen Aussaat und der verschiedenen Art, das Getraide zu dreschen, sollen im Allgemeinen wohl die Wechselwirkung der menschlichen That und des menschlichen Schicksals bezeichnen. Die Ernte stellt auch sonst die Reife zur Strafe vor. Diese wird verschieden sein, entsprechend der Aussaat. Die verschiedene Art zu dreschen deutet sodann verschiedene Arten der Strafen an. Das Überziehen mit dem Schlitten oder der Dreschwalze — gänzliche Vernichtung; das Klopfen mit dem Stecken dagegen bloße Züchtigung, keine Lebensstrafe. Vgl. Micha 4, 12 f. So soll auch Juda und namentlich Jerusalem nicht durch unaufhörlichen Druck zu Tode gewalzt, sondern bloß gezüchtigt werden, so wie man auch das Brodkorn nicht durch beständiges Dreschen zermalmt. So

leiten diese Bilder die folgenden Aussprüche über das Schicksal Jerusalems ganz passend ein.

Kap. 29.

O Löwin Gottes, Löwin Gottes! 1
Stadt, wo David sich gelagert:
Füget Jahr zu Jahr,
Indem die Feste kreisen:
Da werd' ichs eng machen der Löwin Gottes, 2
So daß es Trauer und Trübsal geben wird;
Doch dann wird sie mir
Wie eine Gottes-Löwin werden.

Dann werd' ich ringsum dich umlagern 3
Und mit einem Bollwerk dich umschließen,
Und richte Belagerungswerke wider dich auf.
Dann wirst du tief aus der Erde reden 4
Und aus dem Staube aufseufzen deine Worte,
Und deine Stimme wird sein
Wie die eines Gespenstes aus der Erde,
Und aus dem Staube wirst du deine Worte lispeln.

Doch dann wird werden wie feiner Staub das Getümmel deiner Feinde, 5
Und wie verfliegende Spreu das Getümmel deiner Tyrannen;
Und das wird geschehen plötzlich, augenblicklich;
Von dem Herrn der Heerschaaren wirst du erlöst werden 6
Mit Gesaus und Gebraus und Donnerschall,
Mit Wind und Wetter und freßender Feuerflamme.
Und wie ein Traum, wie ein Nachtgesicht wird sein 7
Das Getümmel all der Völker, die da kämpfen gegen die Löwin Gottes.

Und alle, die sie und ihre Burg bekämpfen
Und die sie bedrängen: —
Es wird sein, wie wenn der Hungrige träumt: er eße, 8
Und dann erwacht, und — leer ist sein Magen,
Und wie wenn der Dürstende träumt: er trinke,
Und dann erwacht, und siehe da: es lechzt seine Seele und schmachtet:
Also wird sein das Getümmel all der Völker,
Die da kämpfen gegen den Berg Zion. —

Erstarret nur und staunet! 9
Seid verblendet und erblindet!
Trunken sind sie, doch nicht vom Wein,
Sie schwanken, aber nicht vom Meth;
Vielmehr hat der Herr über euch ausgegoßen 10
Einen Geist der Schlaftrunkenheit
Und hat verschloßen eure Augen, [1])
Und hat verhüllt eure Häupter. [2])

1) „Die Seher," eine erklärende Glosse. 2) „Die Propheten."

So ist denn geworden für euch die ganze Offenbarung 11
Wie die Worte der versiegelten Schrift,
Die man übergibt dem Schriftkundigen, sprechend:
Lies doch dieß! er aber sagt:
Ich kann nicht, weils versiegelt ist.
Oder man gibt die Schrift an Jemand, 12
Welcher der Schrift nicht kundig ist, sprechend:
Lies doch dieß! Er aber sagt: ich bin der Schrift nicht kundig.

So spricht denn der Herr: darum, weil sich nahet dieses Volk da 13
Mit seinem Munde und mit seinen Lippen mich verehrend,
Aber sein Herz fern hält von mir,
So daß ihre Verehrung gegen mich nur eingelernte Menschensatzung ist:
Darum siehe werd' ich ferner behandeln dieses Volk da 14
Wunderbar und wundersam,
So daß die Weisheit seiner Weisen vergeht,
Und der Verstand seiner Verständigen sich verbirgt. —

O die da tief zu verbergen suchen 15
Vor dem Herrn ihren Rat,
So daß ihr Thun im Finstern ist
Und sie dann sprechen: wer sieht uns und erkennt uns? —
O eurer Verkehrtheit!
Oder ist denn der Töpfer dem Thone gleich zu achten,
So daß das Werk von seinem Meister spräche: er hat mich nicht gemacht!
Und das Gebild von seinem Bildner spräche: er versteht nichts!

Ist es nicht nur noch eine kurze kleine Zeit, 17
Wo der Libanon sich wandelt in ein Fruchtgefild
Und das Fruchtgefild der Wildnis gleichgeachtet sein wird?
Da hören dann jenes Tags die Tauben die Worte der Schrift, 18
Und aus Dunkel und Finsternis
Werden die Augen der Blinden hervorsehen.
Dann werden überschwenglich sich freuen die Dulder über den Herrn, 19
Und die hülflosen Leute werden über den Heiligen Israels frohlocken.

Denn zu Ende geht der Tyrann 20
Und es schwindet der Spötter
Und ausgerottet werden die Wächter des Unheils,
Die da verdammen den Menschen wegen eines Wortes, 21
Und dem, der auf dem Markte rügt, Schlingen legen,
Und den Gerechten stürzen durch Trug.
Darum spricht also der Herr zum Hause Jakobs, 22
Er, der den Abraham erlöste:

Dann wird Jakob nicht zu Schanden
Und nicht wird dann sein Angesicht erblaßen,
Sondern, indem seine Kinder es sehn, das Werk seiner Hände, 23
So werden sie in ihrer Mitte meinen Namen heiligen

Und werden heilig halten den Heiligen Jakobs
Und den Gott Israels werden sie fürchten.
Dann lernen die von irrendem Geiste Einsicht 24
Und die Widerspenstigen nehmen Belehrung an. —

Kap. 30.

O ihr abtrünnigen Kinder, spricht der Herr, 1
Auszuführen einen Rat, der mir fremd,
Und zu schließen ein Bündnis ohne meinen Geist,
Damit sie Sünde auf Sünde häufen!
Sie, die da hinabziehn nach Ägypten 2
Ohne meinen Mund gefragt zu haben,
Um sich zu schützen durch den Schutz Pharao's
Und Zuflucht zu suchen im Schatten Ägyptens:

So wird denn euch werden Pharao's Schutz zur Schande 3
Und die Zuflucht im Schatten Ägyptens zur Schmach;
Denn waren in Zoan auch seine (Juda's) Fürsten, 4
Und gelangten seine Boten auch bis Hanes:
Ein Jeder wird sich schämen 5
Über ein Volk, das ihm nicht nützt,
Das nicht zur Hülfe und nicht zum Nutzen dient,
Sondern nur zur Schande und selbst zum Hohne.

Durch ein Land der Enge und Angst, 6
Woher Löwin und Löwe stammen,
Die Otter und der fliegende Drache,
Bringen sie auf dem Rücken der Esel ihre Güter
Und auf dem Höcker der Kamele ihre Schätze
Hin zu einem Volke, das nichts nützt.
Denn Ägyptens Hülfe wird eitel und nichtig sein; 7
Darum nenn' ich sie: „die regen," d. i. trägen.[1]

Nun geh und schreib es auf eine Tafel vor ihnen 8
Und in ein Buch zeichne es ein,
Damit es diene für die folgende Zeit,
Zum Zeugnis[2]) für immer!
Denn ein widerspenstig Volk sind sie, 9
Treulose Kinder,
Kinder, die nicht hören wollen
Die Lehre des Herrn;

Die da sagen zu den Sehern: ihr sollt nicht sehen! 10
Und zu den Weißagern: ihr sollt uns nichts Wahres weißagen!
Redet uns Schmeicheleien! weißaget Täuschungen!

---

1) Oder: Rüstige d. i. Rastige.
2) Mit den alten Überss. ist לְעֵד zu lesen.

Weichet ab vom Wege! beuget ab vom Pfade! 11
Laßt ruhen vor uns den Heiligen Israels!
Darum spricht also der Heilige Israels:
Weil ihr verschmäht dieses Wort da,
Und euch verlaßt auf Gewalt und Trug und euch darauf stützt:

Darum wird euch diese Sünde werden wie ein Strombruch, 13
Der da stürzt und anschwillt gegen eine hohe Mauer,
Deren Zertrümmerung plötzlich, augenblicklich erfolgt;
Und er zertrümmert sie dann, wie man zerbricht 14
Einen irdenen Krug, ihn zerschmetternd ohne Schonung;
Und nicht findet man unter seinen Trümmern eine Scherbe,
Um Feuer damit vom Heerde zu holen
Und um Waßer zu schöpfen aus dem Brunnen.

Denn also sprach der Herr, der Heilige Israels: 15
Durch Umkehr und Ruhe sollt ihr gerettet werden,
Durch Friedehalten und Vertrauen werdet ihr stark sein;
Aber ihr habt nicht gewollt.
Ihr spracht: „nein, sondern auf Rossen wollen wir rasen," 16
Darum werdet ihr wegrasen; (fliehen.)
„Und auf Rennern wollen wir reiten!"
Deshalb werden rennen eure Verfolger.

Je Tausend vor dem Dräuen eines Einzigen, 17
Vor dem Dräuen Fünfer werdet ihr [alle] fliehen,
Bis ein Rest von euch dasteht wie eine Stange auf dem Gipfel des Berges,
Wie ein Panier auf dem Hügel. [1])
Geben wird euch der Herr Brod der Trübsal und Waßer des Elends, 20[a]
Aber dennoch sehnt sich der Herr, euch zu begnadigen, 18
Und dennoch erhebt er sich, sich eurer zu erbarmen,
Weil der Herr ein Gott des Rechtes ist. Heil allen, die auf ihn harren!

Ja du Volk, das in Zion, das in Jerusalem wohnt, 19
Weinen sollst du nicht!
Gewiß begnadigt er dich, sobald du zu ihm rufst,
Wie er es vernimmt, wird er dich erhören.
Nicht ferner wird sich abwenden dein Lehrer, (d. i. Gott) 20[b]
Sondern deine Augen werden beständig deinen Lehrer schauen;
Und deine Ohren werden hören ein Wort hinter dir her also: 21
„Dieß ist der Weg! geht darauf!" wenn ihr rechts oder links abweicht.

Dann werdet ihr für unrein halten den Überzug eurer silbernen Bilder 22
Und die Umhüllung eures goldenen Gußbildes;
Du wirst sie fortwerfen wie Unflat,
Hinaus! wirst du zu ihnen sagen.
Da gibt er dann Regen deiner Saat, 23
Womit du den Boden besäest;

1) Die erste Zeile von Vers 20 gehört wahrscheinlich hieher.

Und das Brodkorn, der Ertrag des Bodens, ist fett und feist,
Deine Heerde wird weiden jenes Tags eine weite Flur.

Die Rinder und Esel aber, welche den Boden bauen, 24
Werden gesalzenes Futter freßen,
Das man würfelt mit der Wanne und Wurfschaufel.
Und dann, auf jedem hohen Berge 25
Und auf jedem erhabenen Hügel
Werden Bäche und Waßerströme sein,
Am Tage der großen Schlacht,
Wann fallen die Thürme.

Da wird das Mondlicht 26
Gleich dem Licht der Sonne sein,
Und das Licht der Sonne
Wird siebenfach scheinen,
Gleich dem Lichte von sieben Tagen,
Zur Zeit, wo der Herr verbindet
Die Wunde seines Volkes,
Und wo er den Schaden seines Schlages heilt.

Siehe, die Herrlichkeit des Herrn kommt von fern 27
In brennendem Zorne und dickem Dampfe,
Seine Lippen sind voll von Grimm
Und seine Zunge wie freßendes Feuer.
Sein Zornhauch gleicht dem Bache 28
Der überfließt bis an den Hals,
Er spaltet ihn, um zu schwingen ganze Völker mit der Schwinge des Verderbens,
Indem ein Zaum der Irreleitung auf dem Backen der Völker liegt.

Singen werdet ihr wie in der Nacht der Festeinweihung, 29
Und herzensfroh werdet ihr sein wie der, der unter Flöten wallet,
Um zu kommen auf den Berg des Herrn,
Zum Felsen Israels.
Hören läßt der Herr die Pracht seines Donners 30
Und die Senkung seines Armes wird er zeigen
In Glut von Wut und freßender Feuerflamme,
In Erdbeben, Wetter und Hagelsteinen.

Ja vor dem Donner des Herrn wird Assur erbeben, 31
(Er, der mit dem Stecken dich schlägt,)
Und jedes Daherfahren des bestimmten Steckens, 32
Den der Herr niedersenkt auf ihn,
Ist begleitet mit Pauken und Harfen;
Und in unermüdlichen Kämpfen kämpft er mit ihm;
Denn längst schon ist gerüstet eine Brandstätte, 33
Auch für den König ist sie bereit, tief und weit,
Umfaßen kann sie Feuer und Holz in Menge,
Der Hauch des Herrn, wie ein Schwefelbach, zündet sie an.

Kap. 31.

O die da hinabziehn nach Ägypten um Hülfe 1
Und sich auf Rosse stützen!
Die auf einen Reiterzug vertraun, weil er stark,
Und auf Reiter, weil sie sehr zahlreich,
Die aber nicht aufschauen zum Heiligen Israels
Und an den Herrn sich nicht wenden!
Doch auch er ist weise — und bringt Unheil herbei, 2
Und seine Worte nimmt er nicht zurück.

Er erhebt sich wider das Haus der Frevler
Und wider die Hülfe der Übelthäter;
Denn die Ägypter sind Menschen und nicht Gott 3
Und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist.
So wird der Herr denn seine Hand ausstrecken,
Daß der Beschützer stürzt
Und der Beschützte fällt,
Und sie dann allzumal zu Grunde gehn.

Denn also sprach der Herr zu mir: 4
So wie brummt der Löwe
Und der junge Leu über seinem Raube,
Er, dem entgegen kommt eine Menge von Hirten,
Vor deren Stimme er nicht erbebt
Und vor deren Lärmen er sich nicht duckt:
So wird herabfahren der Herr der Heerschaaren,
Um zu kämpfen auf dem Berge Zion und auf dessen Hügel..

Wie beflügelte Vögel, so wird umschirmen 5
Der Herr der Heerschaaren Jerusalem,
Schirmen und retten, verschonen und befreien.
O kehrt um zu ihm, 6
Von dem ihr tief abgewichen seid, ihr Söhne Israels!
Denn jenes Tags wird ein Jeder verschmähn 7
Seine silbernen Götzen und seine goldenen Götzen,
Die euch eure eignen Hände gemacht haben zur Sünde.

Assur wird fallen nicht durch Mannes Schwert 8
Und nicht eines Menschen Schwert wird ihn verzehren;
Flüchten wird er sich vor dem Schwerte
Und seine Krieger werden frohnen müßen.
Seinen Zufluchtsort wird er erschreckt übergehen, 9
Und vor dem Paniere werden zurückbeben seine Fürsten,
Spricht der Herr, der ein Feuer hat in Zion
Und einen Heerd in Jerusalem.

Kap. 32—33.

Sieh, nach dem Recht herrscht dann der König 1
Und die Fürsten werden nach Gerechtigkeit regieren,

So daß dann jeder ist wie ein Zufluchtsort vor dem Winde 2
Und wie ein Schirm vor dem Wetter,
Wie Waßerbäche in dürrer Erde,
Wie eines mächtigen Felsens Schatten im lechzenden Lande.
Dann werden der Sehenden Augen nicht verblendet sein, 3
Und die Ohren der Hörenden werden aufmerken.

Das Herz der Unbesonnenen wird lernen, Einsicht zu haben, 4
Und die Zunge der Stammelnden wird geläufig Klares reden.
Dann sagt man nicht ferner zu dem Frechen „Edler!“ 5
Und zu dem Verschlagenen sagt man nicht „Hochwürden!“
Denn der Freche redet Freches 6
Und sein Herz ersinnt Frevel,
(Um Unheiliges zu thun und Unwahrheit zu reden gegen den Herrn,)
Um darben zu laßen des Hungrigen Seele
Und wegzunehmen des Durstigen Trank.

(Und der Verschlagene — seine Anschläge sind schlecht; 7
Er beschließt Ränke,
Um zu verderben die Dulder durch Lügenworte
Und dadurch, daß er den Hülflosen das Recht vertreibt.
Der Edle aber beschließt Edles 8
Indem er auf edlem Grunde steht.)

Ihr sichern Weiber, auf, hört meine Stimme! 9
Ihr sorglosen Töchter, vernehmt mein Wort!
Über Jahr und Tag, da werdet ihr zittern, ihr sorglosen, 10
Weil verschwunden ist die Weinlese
Und weil die Obsternte nicht einkommt.
Erschreckt, ihr Sicheren, erbebt ihr Sorglosen! 11
Zieht euch aus und entblößt euch
Und umgürtet euch an den Hüften!

Man wird schlagen auf die Brust, 12
Wegen der Gefilde der Lust, wegen des fruchtbaren Weinstocks;
Auf der Flur meines Volkes wird Dorn und Distel aufgehen, 13
Ja auf allen Häusern der Freude, auf der frohlockenden Stadt.
Denn der Palast wird verlaßen, öde das Getümmel der Stadt, 14
Hügel und Wartthurm dienen zu Höhlen beständig,
Eine Freude der Waldesel, eine Weide der Heerden,
Bis daß ausgegoßen wird über uns ein Geist aus der Höhe. 15

Dann wandelt sich die Wüste zum Fruchtgefild,
Und das Fruchtgefild wird der Wildnis gleichgeachtet werden.
Dann läßt in der Wüste sich nieder das Recht, 16
Und Gerechtigkeit wohnt im Fruchtgefild;
Dann wird die Frucht der Gerechtigkeit Frieden 17
Und das Erzeugnis der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit für immer.

Es wohnt dann mein Volk in der Au des Friedens, 18
In sichern Wohnungen, in sorglosen Ruhestätten.

Doch Hagel wird fallen beim Fällen des Waldes 19
Und in Niedergeschlagenheit wird die Stadt niedergeschlagen sein.
Heil euch, die ihr säet an alle Gewäßer! 20
Die ihr freilaßt den Fuß des Stiers und des Esels!
Doch o, du Verwüster, der du noch nicht verwüstet! K. 33, 1
Und du Räuber, den man noch nicht beraubte!
Wenn du zu Ende bist mit Verwüsten, wirst du verwüstet,
So wie du fertig bist mit Rauben, beraubt man dich. —

O Herr, begnadige uns! 2
Wir halten fest an dir!
Sei ihr Arm an jedem Morgen,
Und unsere Hülfe zur Zeit der Not!
Vor dem schallenden Donner 3
Fliehen die Völker,
Vor deiner Erhebung
Zerstreuen sich die Leute.

Und fortgerafft wird eure Beute, 4
Wie die Heuschrecke hinwegrafft,
Wie Heupferde rennen, so rennt man danach.
Erhaben ist der Herr, denn er wohnt in der Höhe, 5
Zion erfüllt er mit Recht und Gerechtigkeit.
Und so wird die Sicherheit deiner Zeiten sein, 6
Eine Fülle von Heil, von Weisheit und Einsicht,
Die Gottesfurcht, sie ist dein Schatz.

Sieh, die Gottes-Löwen werden draußen laut schreien, 7
Die Friedensboten werden bitterlich weinen;
Verödet sind die Straßen, es feiert der Wanderer des Wegs; 8
Er bricht den Bund, verachtet die Städte, achtet keines Menschen.
Es trauert und verwelkt das Land, 9
Zu Schanden wird der Libanon, hinwelkend,
Saron ist der Wüste gleich geworden,
Und Basan und der Karmel ist entblättert.

„Doch nun will ich aufstehn, spricht der Herr, 10
Nun will ich mich aufrichten, nun mich erheben!
Geht ihr schwanger mit Heu, so gebärt ihr Spreu, 11
Eure Wut ist ein Feuer, das euch verzehrt;
Es werden Völker zu Kalk verbrannt 12
Wie abgehauene Dornen, die man versengt im Feuer.
Hört, ihr Fernen, was ich thun will, 13
Und erkennt, ihr Nahen, meine Macht!"

Erbeben werden in Zion die Sünder, 14
Entsetzen wird die Gottlosen erfaßen:

„Wer darf uns weilen bei dem freßenden Feuer?[1])
Wer darf uns weilen bei den ewigen Brandstätten?"
Wer da wandelt in Gerechtigkeit und Wahrheit spricht, 15
Wer verschmäht Gewinn durch Unterdrückung,
Wessen Hand sich weigert, Bestechung zu nehmen,
Wer seine Ohren verstopft, keinen Mordplan zu hören,
Und seine Augen verschließt, um nichts Böses anzusehn.

Ein solcher wird Höhen bewohnen, 16
Felsenburgen sind seine Festen;
Sein Brod wird gereicht, sein Waßer geht nicht aus. —
Den König in seiner Schönheit werden schauen deine Augen, 17
Sie werden sehen ein weit-sich-erstreckendes Land;
Dein Herz wird denken an den Schrecken: 18
„Wo ist, der da zählte, wo ist, der da wog?
Wo ist, der da zählte die Thürme?"

Das barbarische Volk wirst du nicht mehr sehn, 19
Das Volk von unergründlicher Lippe, das man nicht versteht,
Von stammelnder Zunge und unverständlich.
Schauen sollst du Zion als die Stadt unserer Feste, 20
Deine Augen sehn Jerusalem als eine sichere Au,
Als ein Zelt, das nicht fortwandert,
Dessen Pflöcke man niemals auszieht
Und dessen Seile all nie abgerißen werden:

Vielmehr thront daselbst majestätisch der Herr für uns, 21
Den Ort der Flüße, der Ströme mit breiten Seiten —
Nicht geht darauf ein Ruderschiff
Und kein mächtig Fahrzeug überschreitet ihn.
Denn der Herr, unser Richter, 22
Der Herr, unser Schlichter,
Der Herr, unser König,
Er ist unser Feindevernichter.[2])

Schlaff werden hängen deine Taue, (o Assyrien!) 23
Sie halten ihren Mastbaum nicht,
Sie spannen nicht die Flagge auf:
Da wird dann Beute und Raub getheilt in Menge,
Selbst Lahme nehmen an der Plünderung Theil;
Da sagt kein Einwohner: ich bin krank!
Dem Volk, das darin wohnt,
Ist seine Schuld vergeben.

So ausführlich und erschöpfend die prophetischen Reden an die eigene Nation sind, so kurz, rätselhaft und im Ton eigentlicher Orakel

1) d. i. bei dem göttlichen Gericht. Vgl. K. 30, 31. 31, 9.
2) Wörtlich: „er wird uns retten." Der hebr. Text ist gereimt.

gehalten sind bei Jesaja mehrfach die Aussprüche über nicht-israelitische Völker, z. B. über die Assyrer K. 14, 24—27; über die Philister K. 24, 28—32; über Edom K. 21, 11—12; über den arabischen Stamm Kedar, Kap. 21, 13—17; über die Flucht der Assyrer K. 17, 12—14. Diese Aussprüche sind jedoch weniger für die fremden Völker, als vielmehr für die Israeliten bestimmt. Am bedeutendsten ist unstreitig K. 19, eine längere Rede über Ägypten, das von einem allgemeinen Bürgerkriege heimgesucht war. Jesaja entwickelt — von seinem theokratischen Standpunkte aus — seine Ansicht über den eigentlichen Grund und Verlauf dieser ägyptischen Revolution. Der Gott Israels hat ein Strafgericht über Ägypten verhängt, um es zur Erkenntnis der Richtigkeit seiner Götter und seiner Weisen zu bringen. Den Verlauf dieser Umwälzung stellt sich Jesaja so vor: Aus der allgemeinen, durch außerordentliche Naturübel noch gesteigerten Auflösung der staatlichen Ordnung wird ein Tyrann hervorgehen und an die Spitze kommen. Zu jener Zeit wird eine jüdische Kolonie, die sich offenbar schon damals in Ägypten befand, den Anlaß zur Rettung und Bekehrung der Ägypter geben. Diese Gemeinde wird einen religiösen Mittelpunkt dort haben, eine Kultusstätte, und wird den Jahve um Hülfe anrufen. Dieser sendet dann einen zweiten Mose, der sie erlösen wird. Darauf werden auch die Ägypter den Jahve verehren und sich bekehren, und derselbe Gott, der sie gezüchtigt, wird sie dann segnen und beglücken. Ägypten schließt einen Bruderbund mit Juda, dem auch Assyrien beitreten wird. Dieß sind die weitesten Hoffnungen, zu denen ein Prophet sich verstiegen hat. —

Der geschichtliche Hintergrund unseres Stückes erklärt sich am einfachsten aus der Zeit vor den Dodekarchen und vor Psammetich, und zwar aus der Zeit, wo der Priester Sethos die Macht der stolzen Kriegerkaste zu brechen suchte, von 715—671. Hiermit begann eine allgemeine Auflösung des ägyptischen Lebens, die nach langen Erschütterungen durch das Aufkommen von 12 Königen, um 670—650 einigermaßen gezügelt wurde. Aus diesen Dodekarchen gieng endlich nach abermaligen Kämpfen der König Psammetich als Alleinherrscher über ganz Ägypten hervor, um 650. Es ist dieß der natürliche Verlauf der meisten Revolutionen, wie ihn Jesaja schon mit sicherm politischen Blicke erkannte. — Unser Stück bezieht sich auf den Anfang dieser Umwälzung und ist etwa um's Jahr 700 verfaßt, offenbar das letzte Denkmal von Jesaja's Geiste. Wenn wir ihn etwa in seinem 20. Jahre auftreten laßen, so war er damals wenigstens 80 Jahre alt. Hieraus erklären sich alle Eigenheiten des Stücks, die etwas breite Darstellung so wie der Mangel an Feuer und

Kraft. Es ist eben ein Produkt des Alters. Daneben aber zeigen einzelne Wendungen und Gedanken auf den echten Jesaja ganz entschieden hin. Die Zweifel, welche man theils gegen die Echtheit des ganzen Stücks, theils gegen die des 2. Theils oder des Schlußes erhoben hat, beruhen auf mangelhafter Exegese und auf offenbaren Misverständnissen, wie ich in meiner Erklärung des Jesaja ausführlicher zu zeigen gesucht habe. — Wir scheiden hiermit von dem bedeutendsten aller Propheten und wenden uns zu seinem jüngeren Zeitgenoßen

6. Micha.

Die Rede Micha's beschäftigt sich wesentlich mit Juda und Jerusalem; des nördlichen Reiches wird nur im Anfange gedacht. Ein göttliches Gericht nämlich wird zunächst über Samarien, dann auch über Juda hereinbrechen und alles Unheilige vernichten, trotzdem, daß das leichtsinnige, sündige Volk lieber die Schmeichelworte der falschen Propheten hört. Den Anlaß zu diesen Drohungen gaben zunächst nicht politische Misgriffe, sondern die sittlichen Gebrechen des Volkslebens: gränzenlose Habsucht, Unterdrückung der Armen, Bestechlichkeit der Richter und Abgötterei (5, 11 f. 6, 16). Die Mahnungen der redlichen, wahren Propheten verachtet man; allein, „Wenn ein Mann, der da wandelt in Wind und R ä n k e n, löge: ich will dir weißagen von Wein und G e t r ä n k e n! so wäre der der Prophet dieses Volkes." K. 2, 11. Micha kennt solche Leute, die das Volk irreleiten, die Heil und Frieden verkündigen, wenn man ihren Zähnen etwas zu beißen gibt; gegen den aber, der ihnen nichts in den Mund streicht, den Krieg ansagen und mit heiligen Redensarten drohen. 3, 5. In der Not wird das Irrlicht dieser Propheten erlöschen. Micha aber sagt über sich und sein Wirken K. 3, 8 ff.:

„Ich dagegen bin voll Kraft mit dem Geiste des Herrn,
Voll Urtheil und voll Mannhaftigkeit,
Um Jakob seine Schuld zu verkünden
Und Israel seine Missethat.
Höret denn dieß, ihr Häupter des Hauses Jakob,
Und ihr Richter des Hauses Israel, .
Die da verabscheuen das Recht
Und alles Gerade krumm machen,
Zion bauend mit Blut und Jerusalem mit Unrecht!

Ihre Häupter richten für Bestechung,
Ihre Priester lehren um einen Kaufpreis
Und ihre P r o p h e t e n wahrsagen um des P r o f i t e s willen,

Und stützen sich doch auf den Herrn, indem sie sagen:
„Ist nicht der Herr in unserer Mitte?
Kein Unglück kann über uns kommen."
Darum wird euretwegen Zion als Feld gepflügt
Und Jerusalem zu Trümmern
Und der Tempelberg zu Waldhöhen werden.

Diese Drohung, daß Jerusalem wie Samarien gänzlich zerstört werden würde, findet sich in dieser strengen Form zuerst hier. Micha ahnt ferner die Fortführung des Volks ins Exil; ermahnt dann zur Reue und Umkehr, belehrt das Volk, worin die wahre Buße bestehe und wie es der göttlichen Gnade wieder theilhaftig werden könne und entwirft eine blühende Schilderung der sittlich vollendeten messianischen Zeit und der persönlichen Wirksamkeit des Messias.

Wie bei den meisten größeren Reden eines Propheten haben wir auch hier das Abbild und den geistigen Niederschlag einer ganzen Periode, in welcher Micha thätig gewesen. Die Schrift bildet ein planmäßiges Ganzes und zerfällt in 3 größere Abschnitte, wobei der allgemeine Gedankengang folgender ist:

1) Kap. 1—3. Darstellung der Sünden und Androhung eines vernichtenden Strafgerichts, das von Samarien aus, von Ort zu Ort fortschreitend, bis an die Thore Jerusalems reichen wird. Der übrige Inhalt dieses 1. Theils ist schon vorher genauer besprochen. — 2) K. 4—5. Im schroffen Gegensatz zum ersten Theile folgt sodann die Schilderung der messianischen Zeit, wo das Recht und die Religion allgemein herrschen und das ganze Volk in Glück und Frieden wieder vereinigt leben wird. Diese herrliche Zukunft des Volkes wird jedoch auf ganz andere Weise verwirklicht werden, als wie die falschen Propheten verkünden; sie kann nur nach vorangegangener Züchtigung und Läuterung eintreten. Dieser Abschnitt beginnt mit denselben Worten eines ältern Propheten, die auch Jesaja K. 2, 2—4 citirt und seiner Predigt als Text zu Grunde legt. Von einer allgemeinen Heidenbekehrung ist auch hier nicht im entferntesten die Rede. Vgl. S. 210. Bedürfte diese Auffaßung noch eines Beweises, so könnte man K. 4, 5 anführen, mit welchem Verse Micha den Übergang zu seiner eigenen Predigt macht. Er sagt hier nämlich, wie alle Völker ihren Nationalgöttern anhiengen, so sollte doch auch Israel im Sinne des Einen wandeln, den es als seinen Gott anerkennt. „Ja, alle Völker wandeln ein jedes im Namen seines Gottes; so laßt denn auch uns wandeln im Namen des Herrn unsers Gottes auf immer und ewig!" Vgl. Ps. 147, 19 f. — Wenn die Geburtswehen

der neuen Zeit überstanden sind, beginnt die Herrschaft eines echt theokratischen Königs, der Alles vollendet, 5, 3:

„Der wird dann auftreten und herrschen mit der Macht des Herrn,
Mit der Hoheit des Namens seines Gottes, des Herrn, und so werden sie sicher wohnen;
Denn dann wird Er (Gott) hochgepriesen sein bis zu den Enden des Landes."

Im heiligen Lande, wo jetzt die Gottesverehrung noch schwankt, wird dann Jahve als der allein wahre anerkannt und gepriesen werden und dadurch das Land gegen feindliche Einfälle, z. B. der Assyrer, sicher sein. Man wird sie tapfer abwehren. An eine Bekehrung der Assyrer, der größten heidnischen Macht, denkt Micha natürlich nicht. Die „innere Mission" liegt dem Propheten mehr am Herzen, als das phantastische, haltlose Bild einer allgemeinen Heidenbekehrung, welches die Ausleger ihm unbefugter Weise unterschieben und danach mehre Stellen falsch erklären, z. B. K. 5, 14. Vorher heißt es: aller Götzendienst und alle bloß äußerlichen Schutzmittel sollen in Israel ausgerottet werden; damit ist zugleich das Gericht über die abtrünnigen Menschen verbunden. „Und dann werd' ich Rache üben im Zorn und im Grimm an den Leuten, die nicht gehorchten." Gojim sind hier nicht Heiden, wie man gewöhnlich meint, sondern Israeliten, die ja auch allein durch ihre Propheten Offenbarungen von Jahve erhielten. — Hieran schließt sich der letzte Abschnitt, Kap. 6—7. Er ist vorzugsweise didaktisch und belehrt das Volk über den innern Zusammenhang der großen Gegensätze, die in den beiden ersten Abschnitten zur Sprache gekommen waren, daß nämlich das letzte Heil nicht ohne eine strenge Züchtigung eintreten könne. Der Prophet fingirt hier einen Rechtsstreit Gottes mit seinem Volke, das sich vertheidigen darf. Es bietet erschreckt, weil es sich schuldig weiß, reichliche Opfer an, sogar seine Erstgeborenen. Allein der Prophet hält ihm entgegen, 6, 8:

„Er (Gott) hat dir verkündet, o Mensch, was gut sei,
Und was verlangt der Herr von dir,
Als Rechtthun und Frömmigkeit zu lieben
Und demütig zu wandeln mit deinem Gott!"

Gegen diese religiösen und sittlichen Grundforderungen vergieng sich aber Israel, daher folgt dann eine allgemeine Strafrede über die Verderbtheit der Menschen.

Verschwunden ist der Fromme aus dem Lande
Und einen Redlichen unter den Menschen gibts nicht [mehr,]
Indem sie alle auf Mord lauern
Und Einer den Andern mit dem Netze fangen.

Trauet nicht dem Freunde
Und verlaßt euch nicht auf den Vertrauten!
Vor ihr, die da schläft an deinem Busen,
Hüte die Pforten deines Mundes!
Ja der Sohn spricht Hohn dem Vater,
Die Tochter lehnt sich auf gegen ihre Mutter,
Die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter,
Die Leute seines eignen Hauses sind des Mannes Feinde.

Zum Schluß wird das Volk redend eingeführt, wie es voll Reue seine Schuld bekennt und die Notwendigkeit der Strafe einsieht. Darauf die göttliche Verheißung der Wiederherstellung Jerusalems und der Rückkehr des Volkes aus der Verbannung. Micha selbst beschließt die Predigt mit einem vertrauensvollen Gebete.

In den Gedanken und einzelnen Vorstellungen hat Micha wenig Eigenthümliches und Originelles, vielmehr erscheint er durchgängig von Jesaja abhängig und ist jedenfalls durch ihn am meisten angeregt worden; nur die Darstellung zeigt nicht die ursprüngliche Kraft und die meisterhafte Vollendung wie bei jenem. Sie nähert sich mehr der Schreibart des Hosea und hat manche Härten, schnelle und schroffe Übergänge, ist sonst aber frisch und lebendig, und namentlich ist die dialogische Form mit Glück angewandt. Vgl. K. 6, 1—8. 7, 7—20. Er liebt Wortspiele, 2, 11. 3, 11. 4, 14. 7, 4, 6; hat sie aber K. 1, 10—15 in etwas störender Weise gehäuft. In den Namen verschiedener Landstädte findet er nichts als traurige Anklänge und hebt diese daraus hervor, wobei aber die Gedanken mehr zufällig und oft recht gezwungen an bloße Namensklänge gehängt erscheinen. Will man diese populären Spiele nachbilden, so muß man mit einiger Freiheit verfahren, ohne jedoch so weit zu gehen wie Ewald und Rückert, die den Wortspielen zu lieb neue Städtenamen bilden und dadurch die hebräische, lokale Färbung ganz verwischen. So übersetzen sie z. B. 1, 10, „In Weinheim, oder Weinthal weinet nicht!“ statt in „Akko“; oder: in Staubheim wälz' ich mich im Staub“ u. dergl. Eine kleine Probe davon möge hier noch stehen mit Nachbildung der Anklänge:

In Gat gedenkt es nicht!
In Akko ruft nicht ach und o!
In Bet-leofra bringt ein Trauer-Opfer!
Zieh vorüber, du Bevölkerung von Schamir, entblößt an der Scham!
Nicht ziehn heran die Bewohner von Zaanan;
Denn die Wehklage von Bet-haeßel bietet euch ihren Seßel;
Die Bewohner von Marot haben Marter wegen des Glücks,
Weil Mord herabkam vom Herrn zum Thore Jerusalems.

Du Bevölkerung von Lachisch, leg schnell den Wagen ans Roß!
Der Anfang der Sünde warst du für die Tochter Zion,
Ja in dir wurden Israels Sünden gefunden.
Darum wirst du mürrisch entlaßen Moréschet bei Gat;
Die Häuser von Akſib werden das Exil bringen den Königen Israels;
Noch werd' ich den Kriegs-Marschal dir zuführen, du Bevölkerung von Marescha;
Bis Adullam wird dulden der Adel Israels.

Abgesehn von diesen Wortspielen ist das Ganze klar und gediegen, tief empfunden und vom besten Geiste der Religion und der Sittlichkeit durchdrungen.

Über die persönlichen Verhältnisse Micha's gibt nur die (übrigens nicht von ihm herrührende) Überschrift seines Buchs eine kleine Andeutung. Danach war er gebürtig aus der Landstadt Moréschet, offenbar identisch mit dem K. 1, 14 erwähnten Moréschet bei Gat. Wahrscheinlich führte er den Zunamen „der von Moréschet" zur Unterscheidung von einem älteren Micha, der früher unter Ahab im nördlichen Reiche lebte, 1 Kön. 22, 8—27. Auf seine Schrift hat das ländliche Leben weit weniger Einfluß gehabt, als z. B. bei Amos; im Allgemeinen aber schreibt er populärer und leichter, als sein Vorbild Jesaja. Daß Micha die „Landschaft" besonders vor Augen habe, folgt aus der Schilderung K. 1, 10—15 keineswegs, wie Ewald meint. Haben wir doch bei Jesaja K. 10, 28—32 das deutliche Gegenstück dazu, die geographisch treue Beschreibung eines (assyrischen) Zuges von Nordpalästina nach dem Süden, nach Jerusalem.

Der Zeit nach gehört das Buch Micha's in den Anfang der Regierung Hiskias und ist wahrscheinlich kurz vor der Zerstörung Samariens, um 722, verfaßt worden. Wir haben dafür auch noch das gewichtige äußere Zeugnis des Jeremia, K. 26, 18 f., wo es ausdrücklich heißt, daß Micha unter Hiskia die Zerstörung Jerusalems verkündet habe. Vgl. Micha 3, 12.

7. Die Weißagungen Bileams.

Wie die bisher besprochenen prophetischen Schriften Ergebnisse des Lebens sind und unmittelbar praktische Bedeutung haben, so finden wir daneben auch früh schon einzelne Stücke, in denen das prophetische Element bloß der Kunstform der Dichtung angehört und sich auf den ersten Blick als eine poetische Einkleidung zu erkennen gibt. Dahin gehört namentlich das Orakel Bileams, 4 Mos. 22—24, welches im

8. Jahrhundert verfaßt worden ist und hier noch kurz besprochen werden muß.

Der sagenhafte Charakter der ganzen Erzählung bedarf keines Beweises. Der Moabiterkönig Balak läßt aus Mesopotamien den Götzenpropheten Bileam rufen, um die eindringenden Israeliten, vor denen man sich fürchtete, zu verfluchen; allein statt des Fluchs muß Bileam auf die Eingebung Jahves, dem er unbedingt sich unterwirft, einen dreimaligen Segen über Israel aussprechen, und weißagt zuletzt sogar die einstige Unterwerfung Moabs wie Edoms unter Israel. Der Dichter ist ganz unbekümmert, wie ein Götzenprophet im Namen Jahves wahrhafte Orakel ertheilen könne. Es blickt hier eine sehr äußerliche, volksmäßige Ansicht über das Prophetenthum hindurch. Zugleich findet sich in der jetzigen Darstellung der Widerspruch, daß Gott, obwohl Bileam den göttlichen Offenbarungen streng folgt und nur auf ausdrücklichen Zuspruch Jahves zu Balak sich begibt, dennoch ihm zürnt und durch seinen Engel ihm Widerstand leistet, als er sich wirklich auf den Weg macht, 4 Mos. 22, 22 ff. Unstreitig ist die ganze Erzählung mit der Eselin V. 22—35 ein späterer, unechter Zusatz, nach dessen Ausscheidung das ganze Stück in jeder Hinsicht gewinnt. Die Darstellung ist episch schön und wirklich kunstvoll geordnet, zeigt aber, wie die spätere Kunstdichtung überhaupt, z. B. im Buch Hiob, schon die Eigenheit, daß die geschichtliche Grundlage in Prosa vorgetragen wird und nur der rein lyrische Inhalt auch in einer rein dichterischen Form auftritt. Der Gang des Stücks ist kurz dieser.

Die erste Einladung des moabitischen Königs lehnt Bileam auf Gottes Geheiß ab. Dann kommt eine größere Gesandtschaft mit noch größeren Geschenken; allein Bileam erklärt 22, 18: „Wenn Balak mir gäbe sein Haus voll Silber und Gold, so könnte ich den Befehl des Herrn, meines Gottes, nicht übertreten.“ Zur Nachtzeit erscheint Gott wieder dem Propheten und spricht: „Wenn dich zu rufen die Männer gekommen sind, so mach dich auf, geh mit ihnen! Doch nur das, was ich dir sagen werde, sollst du thun.“ 21. „Und so machte sich Bileam auf am Morgen und gürtete seine Eselin und gieng mit den Fürsten Moabs.“ Hieran schließt sich unmittelbar V. 36: „Und als Balak hörte, daß Bileam kam, zog er ihm entgegen u. s. w.“ Auf den Höhen des Baal, wo man Israel sehen konnte, mußte der König sieben Altäre errichten und sieben Stiere und eben so viele Widder bereit halten; dann opferten sie auf jedem Altare einen Stier und einen Widder, worauf Bileam von Gott folgenden Spruch empfieng, den er dem Könige vortrug:

I.

Aus Aram führte 7
Balak mich her,
Aus den Bergen des Ostens
Der König von Moab:
Komm her und verfluche
Jakob mir!
Komm her und verwünsche
Israel!

„Wie sollt' ich verfluchen, 8
Den Gott nicht verflucht?
Wie sollt' ich verwünschen,
Den Gott nicht verwünscht?
Denn vom Gipfel der Felsen
Erschau ich es,
Und von den Höhen
Erblick ich es: 1)

Wer zählte wohl 10
Jakobs Staub,
Und die Zahl des Viertels
Von Israel?
Sterbe meine Seele
Den Tod des Gerechten,
Und sei mein Ende
Wie das ihre!"

Betroffen über diesen Ausspruch führt der König den Propheten auf den Gipfel des Pisga, von wo man das ganze Volk übersehen konnte, baute daselbst sieben Altäre, opferte auf jedem einen Stier und einen Widder, und blieb dann mit den Fürsten Moabs neben dem Brandopfer stehen, während Bileam sich wegbegab, um nach einem göttlichen Orakel auszuschauen, und mit folgendem Ausspruche zurückkam:

II.

Steh auf, o Balak 18
Und höre zu!
Horche auf mich,
Du Sohn Zippors!
Gott ist kein Mensch, 19
So daß er lüge,
Kein Menschensohn,
Daß er bereue.

Spricht er etwa
Und thut es nicht?
Redet er
Und führt es nicht aus?
Siehe, zu segnen 20
Hab ich empfangen;
Er segnete,
Ich kann's nicht wenden.

Nichts Böses erschaut 21
An Jakob er,
Und sieht kein Unrecht
An Israel.
Der Herr, sein Gott,
Der ist bei ihm,
Und mit ihm des Königs
Jubelruf.

Aus Ägypten 22
Führte ihn Gott,
Die Schnelligkeit
Des Büffels hat er.

---

1) „Sieh da, ein Volk,
Das einsam wohnt,
Und unter die Völker
Sich nicht rechnet.

Mit diesen Worten fiele der Dichter aus der angenommenen Situation und würde ein weit späteres Israel schildern, wenn die Verse nicht deutlich, auch des Strophenbaus wegen, sich als eine ungehörige Glosse kund gäben.

23 Nicht Zauberei
Hilft gegen Jakob,
Noch Orakel
Wider Israel.[1])

24 Siehe, das Volk,
Wie die Löwin steht es auf,
Und gleich dem Löwen
Erhebt es sich.
Nicht legt es sich, bis es
Den Raub verzehrt,
Und bis es das Blut
Der Erschlagenen getrunken.

Der König führt den Seher auf einen dritten Berg, auf den Peor, baut hier ebenfalls sieben Altäre und opfert wie vorher, indem er hofft, daß es Gott vielleicht gefallen werde, von hieraus Israel zu verfluchen. Doch weil Bileam sieht, daß Gott Israel nur segnen will, so geht er nicht wie die früheren Male nach einem Orakel aus, sondern blickt in die Wüste, sieht Israel nach seinen Stämmen gelagert und erhebt begeistert folgenden Spruch:

III.

K. 24, 3 So spricht Bileam,
Der Sohn Beors,
So spricht der Mann
Mit wahrhaftigem Blick;
4 So spricht, der da hört
Die Worte Gottes,
Und der da sieht
Des Allmächtigen Gesichte:[2])

5 „Wie schön, o Jakob,
Sind deine Zelte!
Und deine Wohnungen,
O Israel!
6 Wie Thäler, die sich dehnen,
Wie Gärten am Strom,
Wie gottgepflanzte Aloen,
Wie Zedern am Waßer!

7 Es strömet Waßer
Aus seinem Eimer,
Sein Same ist
An gewaltigen Waßern.
Höher wird sein
Sein König als Agag,
Und erheben wird sich
Sein Königthum.

8 Aus Ägypten
Führte ihn Gott,
Die Schnelligkeit
Des Büffels hat er.
Er frißt die Völker,
Die ihm feind,
Nagt ab ihre Gebeine
Und zermalmt ihre Pfeile.

9 Er streckt sich und legt sich
Gleich dem Löwen
Und gleich der Löwin:
Wer mag ihn aufregen?
Wer dich segnet,
Der ist gesegnet,
Und wer dich verflucht,
Der ist verflucht.

Erzürnt befiehlt der König nun dem Seher, sich in seine Heimat zu begeben. Er aber weißagt zuletzt noch dem Balak, was Israel in späteren Zeiten seinem Volke anthun werde:

---

1) Jetzt wird es Jakob
Angesagt
Und Israel,
Was Gott wird thun.

2) „Hinsinkend und enthüllten Auges."

IV.

15 So spricht Bileam,
Der Sohn Beors,
So spricht der Mann
Mit wahrhaftigem Blick,
16 So spricht, der da hört
Die Worte Gottes,
Der da kennt des Höchsten Kunde,
Der da sieht des Allmächtigen Gesichte:[1])

17 „Ich sehe ihn,
Jedoch nicht jetzt,
Ich schaue ihn,
Jedoch nicht nah:
Aus Jakob tritt
Ein Stern hervor,
Aus Israel steht
Ein Scepter auf:

Das wird zerschmettern
Moabs Seiten,
Den Scheitel[2]) aller Söhne
Des Kriegsgetümmels,
18 So daß Edom
Ein Erbe wird,
Ein Erbe Seir
Seinen Feinden.[3])

Mit jener Hinweisung auf den Stern in Israel, d. i. auf David und auf die Unterwerfung der Moabiter durch ihn ist das ganze Stück vollkommen befriedigend abgeschloßen. Die noch folgenden kurzen Aussprüche über die Amalekiter, Keniter und Assyrer stören die schöne Einheit des Ganzen und rühren vielleicht von derselben Hand her, die K. 22, 22—35, das Stück über die Eselin Bileams, eingeschaltet hat. Auch die symmetrische Anordnung der Strophen ist zu beachten. Die vier Abschnitte sind so vertheilt, daß der erste und letzte aus je drei, die beiden mittlern dagegen aus je fünf gleichmäßigen Strophen bestehen. Jeder Zusatz würde stören. — Diese angehängten Orakel, die gar keine Beziehung zum Ganzen haben, lauten:

1. Amalek.

Das erste der Völker
Ist Amalek;
Doch sein Ende eilt
Zum Untergang. —

2. Die Keniter,
(Wortspiel mit qên, Nest.)

Ist deine Wohnung
Auch wohl fest,
Und gegründet
Auf Felsen dein Nest:
Zur Fortschaffung nur
Ist Kain da,
Wie lang — so führt dich
Assur gefangen![4])

3. Assur.

Doch Schiffe von den Kittäern her
Beugen dann Assur,
Und es beugt ihn[5]) Eber,
Und auch er eilt zum Untergang. —

Diese kurzen Aussprüche, die der Form nach an eigentlich heidnische Orakel erinnern, sind offenbar den gangbaren volksthümlichen Wahrsagungen

1) Hinsinkend und enthüllten Auges.
2) Nach Jerem. 48, 45 ist קדקד zu lesen.
3) „Und Israel thut Mächtiges."
4) „O wer mag leben, wenn Gott dieß thut?"
5) Zu lesen ist צבו kontrahirt aus צִבְּרוֹ wie K. 23, 17.

nachgebildet. Auch Jesaja liefert in den Sprüchen über fremde Völker einige beachtenswerte Proben der Art, die den weltlichen volksmäßigen Rätseln und Sinngedichten sich anschließen und deshalb auch mehr der rein poetischen, als der prophetischen Gattung angehören. Der Zeit nach fallen die obigen Orakel in die assyrische Periode, in die letzte Hälfte des 8. Jahrhunderts, und sind mit den verwandten Aussprüchen Jesaja's etwa gleichzeitig verfaßt worden. Vgl. Jesaja 14, 24—27. 14, 28—32. 21, 11—12 u. a. —

Werfen wir jetzt noch einen kurzen Rückblick auf diese glänzendste Periode des hebräischen Prophetenthums, so treten folgende Punkte als besonders charakteristisch hervor: Zunächst finden wir hier das klarste Selbstbewußtsein über die sittlichen Mängel wie über die zu lösende Aufgabe und Bestimmung Israels, den tiefsten Drang nach nationaler Einigung und Selbständigkeit, daher auch die Abneigung gegen Bündnisse mit den Assyrern und Ägyptern, wodurch erst das nördliche, dann auch das südliche Reich in eine drückende Abhängigkeit geriet. Bei allen äußeren Wunden aber, die dem Staate geschlagen wurden, bei allen sittlichen Gebrechen, welche die Propheten schonungslos und mit unerhörter Redefreiheit aufdecken, bei allen Gefahren, die besonders von Assyrien her so vernichtend drohen, herrscht dennoch in allen Reden ein wunderbarer Lebensmut, ein ungebrochener Glaube an die Erhaltung und einstige Erlösung Israels.

Denselben Charakter nationaler und geistiger Gesundheit tragen auch noch die Bücher Samuels, deren Abfaßung eben diesem Zeitraume angehört. Sie sind im Allgemeinen ein Muster von treuer, anschaulicher Geschichtsschreibung und sind unstreitig das Beste, was die hebräische Literatur in diesem Zweige aufzuweisen hat. Wir sehen hier mehr, als in einem andern Buche rein menschliche Motive, ohne eigentliche Wunder und entstellende, idealisirende Sagen. Das Wunderbare besteht hier mehr in symbolischen Anspielungen und in der theokratischen Konstruktion der Geschichte, in dem prophetischen Pragmatismus, durch dessen Ausscheidung sich ein streng historischer Kern und die wahrhaft menschlichen Triebfedern der Handlungen herausfinden laßen. Die meisten Erzählungen schöpfte der Verfaßer offenbar aus der mündlichen Überlieferung des Volkes; daher auch die Anmut und echt volksthümliche Einfalt der ganzen Darstellung. Vielen Erzählungen liegen auch ganz deutlich Lieder zu Grunde, deren Stoff sich nur so, in Prosa aufgelöst, erhalten hat. Vgl. S. 155. Besonders charakteristisch ist die freie, rein nationale Auffaßung der ersten Könige. Nur bei Saul und Salomo hat

ein späterer Überarbeiter bedeutend eingegriffen, was jedoch hier nicht weiter nachgewiesen werden kann. — Durch diesen allgemeinen Charakter der assyrischen Periode gewinnen wir nun auch einige Anhaltspunkte, um die religiöse Lyrik dieses Zeitraums unterzubringen.

III.

Die Lyrik der assyrischen Periode.

Wir haben früher gesehn, daß die Lyrik der älteren Zeit noch einen wesentlich volksthümlichen und weltlichen Charakter hatte. Religiöse Elemente fehlten zwar nicht; allein sie waren noch nicht der vorherrschende oder gar der ausschließliche Stoff der Lyrik. Vgl. S. 116. 151. Die eigentlich kirchliche und streng religiöse Lyrik, wie sie in der Psalmensammlung uns vorliegt, begann erst mit dem 9. oder 8. Jahrhundert und hat die ältere, national-weltliche Richtung allmählig ganz verdrängt. — Jene tiefere, religiöse Lyrik führt uns mehr in die subjektiven Stimmungen und Seelenzustände der einzelnen Israeliten ein. Diese aber sind im Großen bedingt durch die politischen Zustände, die wir am treuesten aus den gleichzeitigen Volksreden der Propheten kennen lernen. Aus diesen müßen wir deshalb auch den Maßstab für die Zeitbestimmung dieser Lieder entnehmen, was jedoch immer äußerst schwer bleibt, da nur sehr wenige Lieder eine bestimmte geschichtliche Beziehung zulaßen, und andererseits, wo eine solche vorhanden ist, uns die Geschichtsbücher oft im Stich laßen. — Im Allgemeinen aber kann man einen bestimmten Kreis von Liedern diesem Zeitraume nicht absprechen, wobei wir uns hauptsächlich an das religiöse und sittliche Bewußtsein der Psalmen zu halten haben.

An sich schon ist es durchaus naturgemäß, daß eine so wechselvolle, weltgeschichtliche Periode, welche die Begeisterung der Propheten zur Blüte brachte, auch in der reinen Lyrik einen Niederschlag zurückließ. Ein tieferes, allseitiges Verständnis der prophetischen Schriften wird unschwer auch die Lieder herausfinden, welche jenen Reden parallel laufen. Beide Thätigkeiten, die prophetische und poetische, sind sich ja auch nah verwandt, zumal bei den Hebräern, wo das an sich Schöne um seiner selbst willen eigentlich niemals dargestellt worden ist, sondern meist nur im Dienste einer anderen Macht erscheint. So geht nun auch zuweilen die prophetische Didaktik schon in die reine Lyrik über, wie Jesaja 12. Micha 7, 14 ff. Habakuk 3; ja wir finden in den Weißagungen Bileams schon eine prophetische Kunstdichtung; und umgekehrt war Jeremia gewiß nicht

der einzige Prophet, der in seinen Klagliedern wie in seinen Volksreden oft die prophetische Form verließ und als eigentlicher Dichter auftrat. Vielmehr, wie in den Propheten sich jetzt das sittliche Streben der Nation koncentrirte und wie von ihnen jede andere Anregung ausgieng, so haben sie auch unstreitig auf die Lyrik epochemachend eingewirkt und ihr das tiefreligiöse und sittliche Gepräge gegeben, welches diese heilige Lyrik so sehr auszeichnet.

Zunächst zeigt sich sogar in der Form mancher Lieder der prophetische Einfluß. So namentlich in den drei verwandten Psalmen 2. 45 und 110, die nach Anlaß, Inhalt und Darstellung höchst wahrscheinlich von einem und demselben Verfaßer herrühren. In allen, sogar in dem Hochzeitsliede Ps. 45, bricht das prophetische Element hervor. Sehen wir zunächst Psalm 2. Der Inhalt ist kurz dieser: Einem israelitischen Könige drohen fremde unterworfene Völker mit Aufruhr und Abfall. Noch ist zwar der Aufstand nicht ausgebrochen. Allein die Fürsten beraten und verschwören sich bereits gegen den Gesalbten des Herrn und deshalb gegen Gott selbst. Eben darin liegt die Thorheit ihres Unternehmens. Ein prophetischer Dichter erinnert an den göttlichen Ausspruch, den er bei der Thronbesteigung des Königs empfieng und verkündete, daß dieser König nämlich als der wahre Stellvertreter Gottes Land und Leute beherrschen solle. (Auf dasselbe Ereignis wird auch Ps. 45 und 110 hingewiesen.) Daher die Aufforderung an die Empörer, sich dem Zorne des allmächtig waltenden Gottes nicht auszusetzen, sondern schnell sich zu besinnen, ihm zu huldigen und seinem Gesalbten sich zu unterwerfen. Das Lied zerfällt in vier regelmäßige Strophen, von denen immer zwei näher zusammengehören:

Psalm 2.

Was rotten sich zusammen
Die Völker,
Und sinnen Eitles
Die Nationen?
Stehn auf des Landes Herrscher
Und halten Rat zusammt die Fürsten
Wider den Herrn
Und seinen Gesalbten?
„Laßt uns zerreißen
Ihre Bande,
Und von uns werfen
Ihre Feßeln!"

Der im Himmel thront,
Der lacht,
Und der Herr
Spottet ihrer.
Dann aber spricht er
Zu ihnen im Zorn,
Und in seinem Grimm
Wird er sie schrecken:
„Habe Ich doch eingesetzt
Meinen König
Auf Zion,
Meinem heiligen Berge!"

Laßt mich verkünden den Spruch!
Es sprach zu mir der Herr:
„Du bist mein Sohn,
Heute hab' ich dich gezeugt!
Fordre, so geb' ich
Zum Besitz dir die Völker,
Und zum Eigenthum dir
Die Enden des Landes! [1])
Du wirst sie zerschmettern
Mit eisernem Scepter,
Wie Töpfergeschirr
Wirst du sie zertrümmern."

Und nun, ihr Herrscher,
Seid verständig!
Laßet euch warnen,
Ihr Richter des Landes!
Dienet dem Herrn
Mit Furcht und Zittern
Und mit Zagen! [2])
Huldiget ihm, [3])
Auf daß er nicht zürne
Und ihr untergeht!
Denn schnell entbrennt sein Zorn;
Heil Allen, die ihm trauen!

Aus dem Liede folgt gar nicht, daß der Dichter ein König gewesen sein müße; am wenigsten könnte es Salomo sein, wie Ewald will und wie vor ihm schon Andere vermutet haben. Die geschichtliche Lage, aus welcher das Lied hervorgegangen ist, beweist dieß klar. Kein Prophet konnte den Salomo bei seiner Krönung zu neuen Eroberungen ermuntern. Man sehnte sich nach Ruhe und noch bei Lebzeiten Davids rügte ein Prophet die neue Volkszählung, die offenbar den Zweck hatte, Truppen auszuheben und neue Kriege zu beginnen. Sodann wird ausdrücklich hervorgehoben, daß Salomo's Regierung, zumal im Anfang, höchst friedlich gewesen, 1 Kön. 5, 4. 5, 18. Nur gegen das Ende seines Lebens hin werden vereinzelte Unruhen in den Vasallenländern, in Edom und Damaskus, angedeutet. 1 Kön. 11, 14 ff. — Die in unserm Liede erwähnten Empörungen kamen an den Enden des Landes vor, d. i. an den südwestlichen Gränzen, wo die Philister wohnten, und diese sind unstreitig die Aufrührer. Der König aber, der sie auf prophetischen Zuspruch gebeugt und unterworfen hatte, ist wahrscheinlich Usia, einer der kräftigsten und kriegerischesten Könige, der nach 2 Chron. 26, 6 gegen die Philister glücklich kämpfte, die Mauern von Jabne, Gat, Asdod schleifte und um die wichtige Grenzfestung Asdod so wie überhaupt unter den Philistern Städte anlegte, was auf eine bedeutende Demütigung hinweist. Der alte Haß gegen die Philister war besonders dadurch neu entbrannt, daß sie unter Joram den Tempel geplündert und Menschen als Sklaven fortgeführt hatten, eine Schmach,

1) Daß nicht „die Enden der Erde", wie man sinnloser Weise übersetzt, hier gemeint sind, sondern daß der Ausdruck eine bestimmte geographische Bedeutung hat, bedarf nach dem S. 311 Gesagten keines Wortes mehr.

2) גִּיל וּבִרְעָדָה ist abzutheilen.

3) Mit der Lesart בַּר ist nichts anzufangen. Unstreitig ist בוֹ zu lesen und vorher נַשְּׁקוּ, schließt euch ihm an! Vgl. 1 Mos. 41, 40.

für welche noch Joel (um 850) Rache androhte und die erst Usia bald nach seinem Regierungsantritte (811) vollzog. Indes mochten die Philister, ihrer kriegerischen Natur gemäß, sich bald wieder gegen das jüdische Joch auflehnen, und gegen diesen Aufstandsversuch ist unser Lied gerichtet und enthält dadurch zugleich einen ermutigenden, schlachtlustigen Zuruf an den König.

Die Meinung von Hitzig, daß der Makkabäerfürst Alexander Jannäus das Lied gedichtet habe, scheint mir, ganz abgesehen von den Schwierigkeiten der geschichtlichen Lage, schon nach dem naturgesetzlichen Entwicklungsgange der hebräischen Literatur rein unmöglich zu sein. Das Lied gehört nach Form und Inhalt den besten Zeiten der hebräischen Lyrik an. Die exegetischen Bedenken Hitzigs habe ich in einer ausführlichen Erklärung dieses Psalms in den theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller zu beseitigen gesucht. Ebenda sind auch Ps. 45 und 110 erklärt.

In die Zeit Usia's gehört wahrscheinlich auch das Lied, welches 1 Sam. 2, 1—10 der Hanna in den Mund gelegt wird, ursprünglich aber auf einen jüdischen König geht. Es gehört jedenfalls der Mitte des 8. Jahrhunderts an, wo die Bücher Samuels zusammengestellt wurden, und ist für die Lyrik dieser Zeit ebenso charakteristisch wie die prophetisch gehaltenen „letzten Worte Davids“, die schon S. 143 mitgetheilt worden sind. Der Inhalt dieser beiden Stücke berechtigt uns, eine ganze Reihe verwandter Psalmen eben dieser Periode der großen Propheten zuzuschreiben. Jenes Lied lautet:

Es frohlockt mein Herz 1
Über den Herrn,
Mein Horn ist gehoben
Durch den Herrn.
Es thut sich auf mein Mund
Gegen meine Feinde;
Denn ich erfreue mich
Deiner Hülfe. —
Keiner ist heilig wie der Herr, 2
Denn keiner ist außer dir,
Und keiner ein Fels
Wie unser Gott.

Sprudelt und sprechet nicht 3
Worte des Stolzes!
Nicht gehe Freches
Aus eurem Munde!
Denn ein Gott des Wißens
Ist der Herr,
Die Thaten werden
Von ihm gewogen.
Die Macht der Helden 4
Wird gebrochen,
Und die Wankenden
Gürten sich mit Kraft.

Die gesättigt sind 5
Verdingen sich um Brod,
Und die hungrig sind,
Die dürfen feiern.
Ja die Unfruchtbare
Gebieret sieben,
Und die Kinderreiche
Die trauert.

6 Der Herr läßet sterben
Und ruft ins Leben,
Er wirft in die Hölle
Und führt wieder herauf.

7 Der Herr macht arm
Und er macht reich,
Er erniedrigt
Und erhöhet;
8 Er läßet aufstehn
Aus dem Staube den Niedern,
Aus dem Koth
Erhebt er den Dürftigen,
Um ihn zu setzen
Neben Fürsten,
Und den Thron der Ehre
Theilt er ihm zu.

9 Des Herren sind
Die Grundvesten der Erde,
Er stellte auf das Meer
Den Erdkreis hin,
Die Schritte seiner Frommen
Bewahret er;
Die Frevler aber
Gehn unter im Dunkel.
Denn nicht durch Stärke
Sieget der Mensch;
10 Es stürzt der Herr
Seine Widersacher.

In dem Himmel
Donnere der Herr,
Und er richte
Die Enden des Landes!
Gebe Stärke
Seinem König,
Und erhebe das Horn
Seines Gesalbten!
— — —
—

Was die Lieder dieses zweiten Abschnittes oder der assyrischen Epoche zunächst charakterisirt, ist der feste Mut, das unerschütterliche Vertrauen, das der Einzelne noch hegen konnte, obwohl die Zeiten, besonders nach Usia's Tode, schon sehr verwirrt, ernst und trüb geworden waren. Das ganze Staatswesen hatte zwar im Innern manchen Wechsel erfahren; nach Außen aber war es, namentlich in Juda, noch ungebrochen. Man konnte, trotz der drohenden Stürme, noch hoffen, und die ergreifenden Reden der Propheten verhallten nicht spurlos im Herzen des Volkes. In nicht wenigen Liedern glaubt man ein Echo aus Jesaja und Micha zu vernehmen, auch wo die Abhängigkeit nicht so sichtbar ist wie Ps. 15. 24, 1—6 von Jesaja Kap. 33, 14 ff. oder wie bei Psalm 12 von Micha 7, 2 ff. Vgl. außerdem Ps. 52 und Jes. 22, 15—25. Ps. 58 u. a.

Wie uns der König Usia für einige Lieder einen geschichtlichen Anhaltspunkt darbietet, so beziehen sich wahrscheinlich noch weit zahlreichere auf den frommen Hiskia, der nach Jesaja 38, 9—20 selbst Dichter war und nach Sprichw. 25, 1 sich auch um die Sammlung von Sprüchen verdient machte. — Zunächst könnte Ps. 72, für den sich sonst kein passender Name finden will, auf Hiskia's Thronbesteigung gedichtet sein. Es ist ein Gebet, daß der König gerecht regieren und reichlich gesegnet werden möge. An Josia, der achtjährig auf den Thron kam, ist mit Ewald schwerlich zu denken. Noch weniger kann ein heidnischer, den

Juden günstiger König (nach Hitzig: Ptolemäus Philadelphus!) hier gemeint sein. Auch J. Olshausen meint, wegen der Parallele von V. 2: „dein Volk", und „deine Gebeugten" könne der König nicht wohl ein vorexilischer sein. Warum nicht? War das Volk nach den Schilderungen der Propheten lange vor dem Exile nicht schon oftmals elend und gedrückt genug? Indes, um diese subtilen Zweifel zu heben, verweise ich auf Jesaja 3, 15, wo beide Ausdrücke ebenso schon im Parallelismus stehen:

Warum zermalmt ihr mein Volk
Und zerstoßt das Antlitz der Gebeugten?

Es hindert nichts, unser Lied auf Hiskia zu beziehen. Gedanken und Bilder erinnern an Aussprüche Jesajas, z. B. K. 11; nur die ganze Darstellung ist für diesen Propheten zu leicht und fließend.

Psalm 72.

Gott, deine Rechtssprüche verleih' dem König, 1
Und deine Gerechtigkeit dem Königssohne!
Richtet er dein Volk gerecht, 2
Und deine Gebeugten nach dem Gesetz,
Dann tragen die Berge Heil dem Volke 3
Und die Hügel bringen Segen. (Vgl. Jes. 32, 16—18.)

Er schaffe Recht den Gebeugten des Volks, 4
Hülfe den Armen und zermalme den Erpresser,
Daß man dich fürchte, so lange die Sonne, 5
So lange der Mond scheint, bei allen Geschlechtern!
Er laße sich herab wie Regen auf Schurwiesen, 6
Wie Waßergüße, das Land beströmend!

Es blüh' in seinen Tagen der Gerechte, 7
Und groß sei das Heil, bis kein Mond mehr ist!
Und herrschen mög' er vom Schilfmeer bis zum Mittelmeer, 8
Und vom Eufrat an bis zu den Enden des Landes! (Zach. 9, 10.)
Vor ihm mögen die Dränger [1]) sich krümmen,
Und Staub mögen lecken seine Feinde!

Die Könige von Tarsis und von den Inseln mögen Gaben bringen! 10
Die Könige von Schaba und Saba mögen Geschenke opfern! (Jes. 18.)
Mögen ihm huldigen alle Könige! 11
Alle Stämme ihm dienen!
Denn retten wird er den flehenden Armen 12
Und den Elenden, der ohne Helfer ist.

---

1) Für ציים ist wohl צרים zu lesen.

Er wird sich erbarmen der Niedern und Armen, 13
Das Leben der Armen wird er retten.
Aus Druck und Gewalt wird er erlösen, 14
Denn ihr Blut ist kostbar in seinen Augen.
So leb' er und man geb' ihm vom Golde Saba's 15
Und man bete für ihn stets und segne ihn alltäglich!

Fülle von Korn sei im Lande! 16
Auf dem Gipfel der Berge rausche wie der Libanon seine Frucht
Und gedeihe[1]) wie das Kraut der Erde!
Sein Name daure ewig! so lang die Sonne scheint 17
Breite sich aus sein Name! Mögen sich segnen mit ihm,
Ihn glücklich preisend, alle Stämme!

Ebenso bezieht sich wahrscheinlich Psalm 20 auf Hiskia. Es ist ein Glückwunsch der beim Tempel versammelten Gemeinde an einen in die Schlacht ziehenden König. Gemeint wären dann die glücklichen Kämpfe Hiskia's gegen die Philister, 2 Kön. 18, 8. Das schöne Lied lautet:

Psalm 20.

Es erhöre dich der Herr am Tage der Not! 2
Es schütze dich der Name des Gottes Jakobs!
Er sende dir Hülfe aus dem Heiligthum, 3
Und von Zion aus unterstütz' er dich!
Er gedenke aller deiner Gaben, 4
Und deiner Brandopfer, die er eingeäschert.
(Sela.)

Er gebe dir, was dein Herz begehrt, 5
Und all deine Anschläge erfülle er![2])
Es erfülle der Herr all deine Wünsche! 6
Dann werd' ich erkennen, daß der Herr seinem Gesalbten hilft; 7
Daß er ihn erhört von seinem heiligen Himmel
Mit der rettenden Macht seiner rechten Hand.

Jene rühmen sich der Wagen und diese der Rosse; 8
Doch wir des Namens des Herrn, unsers Gottes.
Jene werden sich krümmen und werden fallen, 9
Wir aber werden stehn und uns aufrecht halten.
Der Herr wird helfen dem Könige, 10
Wird uns erhören am Tage, wo wir ihn anrufen.

Eine große Anzahl der eigentlichen **Klagelieder**, die über Unterdrückung und Verfolgung, über treulose Freunde und frevelhafte Feinde,

---

1) „Aus der Stadt", d. i. fern von der Stadt.

2) „Wir wollen jubeln über dein Heil,
Und großthun mit dem Namen unsers Gottes!"
Schon der Strophenbau zeigt, daß diese Worte eine Glosse sind.

über Verläumdung und Bosheit aller Art seufzen, gehören wohl der chaldäischen Zeit und dem Ende der persischen Periode an. Nicht wenige aber sind offenbar älter. Schon die Propheten Amos, Hosea, Jesaja und Micha klagen über die nämlichen Übelstände, über himmelschreiende Rechtsverletzungen und gewaltsame Unterdrückungen des armen Volkes durch die Machthaber und Reichen, über allgemeine Unsicherheit im Lande und sittliche Entartung. Aus solchen Zeiten sind Notrufe wie Psalm 6. 7. 13. 17. 28. 31. 35. 52. 55. 56. 57. 58. 63. 64. 82 und andere vollkommen begreiflich. Daß Psalm 6 nicht ein Kranker redet, wie Ewald noch meint, zeigt der Schluß deutlich genug, obwohl an sich nichts dagegen ist, daß auch eine gefährliche Krankheit ein Klaglied oder nach der Genesung ein Danklied veranlaßen konnte. Vgl. Ps. 38. Jes. 38, 9—20. Indes rühren die Todesgefahren meist von Menschen her. Diese Feinde und Verfolger sind übrigens weit weniger fremde, als vielmehr einheimische; es sind meistens Stamm- und Glaubensgenoßen, wie es z. B. Ps. 55, 12—14 ausdrücklich hervorgehoben wird:

„Nicht schmäht mich ein Feind —
Das würd' ich ertragen;
Nicht einer, der mich haßt,
Zeigt sich hochmütig gegen mich —
Vor dem würd' ich mich schützen;
Sondern du, ein Mensch,
Der Meinesgleichen,
Mein Freund und Bekannter!"

Indes wurde zeitweise auch durch auswärtige Feinde, namentlich durch die Assyrer, ein furchtbarer Druck ausgeübt, und auch hierdurch konnte mancher Klagpsalm hervorgerufen werden, wie z. B. Ps. 60. 83. Vgl. Jesaja 10. Einige Proben jener Klage- und Hülferufe sind hier mitzutheilen.

Psalm 6.

Herr, strafe mich nicht 2
In deinem Zorne,
Und züchtige mich nicht
In deinem Grimme!
Sei mir gnädig, o Herr, 3
Denn ich welke hin;
Heile mich, o Herr,
Denn ich bin sehr erschrocken!

Ja, meine Seele 4
Ist sehr erschrocken;
Du aber, o Herr,
Wie so lange? —
Wende dich, Herr, 5
Rette mein Leben!
Hilf mir
Um deiner Gnade willen!

Denn nicht im Tode 6
Gedenkt man deiner,
In der Unterwelt —
Wer könnte da dich preisen? —
Ich mühe mich ab mit Seufzen, 7
Schwemme allnächtlich

Mein Lager mit Thränen,
Benetze mein Bett.

Es welkt dahin 8
Vor Gram mein Auge,
Es altert
Wegen all meiner Widersacher.
Weichet von mir, 9
Ihr Übelthäter alle!
Denn es hört der Herr
Auf mein Schluchzen.

Es hört der Herr 10
Auf mein Flehen,
Der Herr nimmt an
Mein Beten.
Zu Schanden und erschreckt werden 11
Gar sehr all meine Feinde;
Weichend werden
Zu Schanden sie plötzlich.

Psalm 57.

Gott, erbarme dich mein, erbarme dich mein, 2
Denn bei dir such' ich Schutz!
Im Schatten deiner Flügel
Suche ich Schutz,
Bis vorüber das Verderben.
Zu Gott dem Höchsten ruf' ich, 3
Zu dem Gott, der mir wohlthut;
Er langt vom Himmel 4
Und errettet mich
Und verhöhnt meine Verfolger.
(Sela.)

Gott wird senden
Seine Gnade und Treue,
Indem ich mitten 5
Unter Löwen bin;
Ich weile bei Verschlingern,
Bei Menschenkindern,
Deren Zähne
Spieße und Pfeile,
Und deren Zungen
Scharfe Schwerter sind.

Erhebe, o Gott, 6
Über den Himmel,
Über die ganze Erde
Deine Herrlichkeit!
Ein Netz zwar stellten sie 7
Meinen Schritten,
Um zu beugen mein Leben,
Und gruben vor mir
Einen Abgrund:
Doch *sie* fallen hinein.
(Sela.)

Fest, o Gott, ist mein Herz, 8
Fest ist mein Herz,
Ich will singen und spielen!
Wohlauf, mein Loblied, 9
Wohlauf, Harfe und Cither!
Früh will ich auf sein
Und will dich preisen 10
Unter dem Volk, o Herr,
Und will dir spielen
Unter den Leuten.

Denn himmelhoch 11
Ist deine Gnade,
Und bis zu den Wolken
Reicht deine Treue.
Erhebe, o Gott,
Über den Himmel,
Über die ganze Erde
Deine Herrlichkeit!

In *religiöser* Hinsicht entwickelt sich jetzt immer entschiedener der Gegensatz der *Frevler* und *Frommen*, der Naturverehrer (Götzendiener) und der Verehrer des geistigen Gottes, wie ihn Jesaja und seine großen Vorgänger dem Volke zum Bewußtsein brachten. Ps. 5. 16. 17. 28. 31. 36 u. s. w. Dabei finden wir in den besten Liedern dieser drangsalvollen Zeit eine unendliche Erhebung des Gemüts, ein seliges, felsenfestes Gottvertrauen, das selbst durch die trübsten Erfahrungen nicht wankend gemacht werden kann. „Wenn Vater und Mutter mich

auch verließen, so würde der Herr mich doch aufnehmen." Ps. 27, 10. Vgl. 62. Und der Dichter von Psalm 31 singt V. 6:

In deine Hand befehl' ich meinen Geist;
Du wirst mich erlösen, o Herr, du treuer Gott!
Ich haße die Verehrer der nichtigen Götzen,
Denn ich vertraue auf den Herrn.

———

Wie groß ist deine Güte, 20
Die du aufsparst deinen Verehrern,
Die du anthust deinen Gläubigen
Im Angesicht der Menschen!
Du schirmst sie mit deinem Schirm 21
Vor den Rotten der Leute,
Du schirmst sie in deiner Hütte
Vor dem Gezänk der Zungen.
Gepriesen sei der Herr, 22
Der seine Gnade
Mir wunderbar erwiesen
In der Angst der Bedrängnis!

Sehr schön ist jene freudig hoffende Stimmung, wonach der Fromme, bei aller Bosheit der Menschen, sich im Schutze seines Gottes weiß, Psalm 36 dargestellt:

Es ruht die Bosheit dem Frevler im Herzen: 2
Keine Gottesfurcht ist vor seinen Augen,
Sondern es schmeichelt ihm in seinen Augen,
Sünde zu finden und zu haßen.

Die Worte seines Mundes sind heillos und trüglich, 4
Er meidet Vernunft und Tugendübung.
Unheil ersinnt er auf seinem Lager. 5
Betritt Wege, die nicht gut, verschmäht nichts Böses.

O Herr, deine Güte reicht in den Himmel, 6
Und deine Treue bis an die Wolken.
Wie Berge Gottes steht dein Recht, 7
Wie das Weltmeer dein Gericht.
(Menschen und Thieren hilfst du, o Herr!)
Wie köstlich ist deine Güte, o Gott, 8
Indem die Menschen sich bergen im Schatten deiner Flügel!
Sie laben sich an der Fülle deines Hauses, 9
Und du tränkest sie mit dem Strom deiner Wonnen.

Denn bei Dir ist die Quelle des Lebens, 10
Und in Deinem Lichte sehn wir das Licht.
Erhalte deine Güte deinen Bekennern, 11
Und deine Gnade den redlich Gesinnten!

Es komme nicht an mich der Stolzen Fuß, 12
Und die Hand der Frevler vertreibe mich nicht!
Schon werden fallen die Übelthäter
Und nicht aufstehn können, sind sie niedergestoßen.

Das Leben selbst bot dieser gläubigen Zuversicht neue Nahrung. Das welthistorische Ereignis, wie das Heer der Assyrer so plötzlich vernichtet und Jerusalem wunderbarer Weise gerettet wurde, tönt noch lange im Liede fort. Am frischesten ist der Eindruck geschildert in dem Dankliede

Psalm 48.

Der Herr ist groß und hochgepriesen 2
In der Stadt unsers Gottes, auf dem Berg seines Heiligthums.
Lieblich erhebt sich die Lust des ganzen Landes, 3
Der Zionsberg nordwärts, die Stadt eines großen Königs.

An ihren Palästen that er (Gott) sich kund, 4
Denn die Könige[1]) kamen und schwanden zumal.

Sie blickten hin und staunten sogleich, 5
Sie entsetzten sich und flohen davon.

Es erfaßte sie ein Schrecken 7
Ein Beben dort gleich einer Gebärenden.
Durch Sturm von Osten zertrümmertest du 8
Die großen Schiffe, die Tarsis-Fahrer.
(Vgl. Jes. 33, 23.)

Wie wirs vernommen, so sahen wir's 6
In der Stadt des Herrn der Heerschaaren;
In der Stadt unseres Gottes,
Die Gott erhalten wird ewiglich.
(Sela.)

Wir denken, o Gott, an deine Gnade 10
In der Mitte deines Tempels.

Wie dein Name, o Gott, so ist dein Preis 11
An den Enden des Landes, da voll Recht ist deine Hand.

Es freut sich der Zionsberg, 12
Es frohlocken die Töchter Juda's.
Weil du Gericht gehalten hast, 13
So umwandelt den Zion, umkreiset ihn!

Zählet doch seine Thürme 14
Und merket wohl auf seinen Wall!
Berechnet doch seine Paläste,
Damit ihr es erzählen könnt!

[Damit ihr es erzählen könnt]
Dem kommenden Geschlechte.
Ja, dieser Gott ist unser Gott!
Immer und ewig wird er uns leiten!

Man vergleiche hiermit die betreffenden Stellen bei Jesaja K. 28—33 und besonders auch Jes. 14, 24—27. K. 17, 12—14, in welch letzter Stelle die eilige Flucht der Assyrer so geschildert wird:

O Gebrause großer Völker,
Die da brausten gleich dem Gebrause des Meers!
Und Getöse von Nationen,
Die gleich dem Getöse gewaltiger Waßer toseten!

Nationen toseten zwar gleich dem Getöse großer Gewäßer, 13

Doch Er bedräute ihn, da floh er weithin
Und ward fortgesprengt wie Spreu der Berge vor dem Winde,
Wie Staubgewirbel vor dem Sturme.

Zur Abendzeit, da siehe Todesgraun! 4
Bevor es Morgen, war er schon nicht mehr.
Das ist das Schicksal unsrer Räuber
Und das Loos für unsre Plünderer.

Liest man hiernach Psalm 46 und 47, so versteht man sie am leichtesten als durch jene Rettung veranlaßt. Nur muß man es aufgeben, einen bestimmten Verfaßer, etwa den Propheten Jesaja, herausbringen zu wollen. Jeder zwingende Beweis dafür fehlt. — Auch Psalm 21 gehört wohl hieher, bezieht sich aber specieller auf den König Hiskia. V. 5 würde auf die bekannte Krankheit und Genesung des Königs hindeuten. — Auch sonst wird auf jenes große Ereignis wie auf eine unvergeßliche Lebenserfahrung angespielt, z. B. Ps. 30, 5—6:

Spielet dem Herrn, ihr seine Frommen,
Und lobsinget seinem heiligen Namen!
Denn einen Augenblick währt sein Zorn,

1) Dieser Ausdruck steht für Heerführer wie öfters und macht keine Schwierigkeit. Gemeint sind: Sanherib, Tartan und Rabsake. —

Doch Lebenslang währt seine Gnade.
Am Abend da kehret Weinen ein,
Doch am Morgen Frohlocken.

Ferner gehört hieher Psalm 76, der ganz speciell auf die Niederlage des Sanherib geht und die göttliche Gerechtigkeit feiert, welche den Stolz der Fürsten beugt und die „Dulder des Landes“ rettet. Daß wegen dieses letzten Ausdrucks, der bei Jesaja mehrfach vorkommt, das Lied nicht aus der Makkabäer Zeit stammt, wie Olshausen u. A. wollen, ist schon oben zu Ps. 72 angemerkt.

Psalm 76.

Kund thut sich Gott in Juda, 2
Groß ist sein Name in Israel.
In Jerusalem ist sein Sitz, 3
Und seine Wohnung ist in Zion.
Dort zerbrach er die Blitzpfeile des Bogens, 4
Schild und Schwert und Kriegesmacht.
(Sela.)

Glänzend bist du und herrlich, 5
Wegen der Berge, die beutereich.
Ausgezogen wurden die mutig Starken, 6
Und sie sanken in ihren Schlaf;[1])
Vor deinem Dräuen, o Gott Jakobs, 7
Sanken betäubt so Wagen als Roß.

Furchtbar bist du, wer mag bestehn 8
Vor deinem Antlitz, sobald du zürnst?

Du ließest vom Himmel das Urtheil hören; 9
Die Welt erschrack und hielt sich ruhig
Als du aufstandest zum Gericht, o Gott, 10
Um zu erretten alle Dulder des Landes.
(Sela)

Ja, der Grimm auf die Menschen verherrlicht dich, 11
Und das Äußerste des Grimmes muß dich feiern.
Gelobet's und haltet's dem Herrn, eurem Gott! 12
Ihr alle rings um ihn her, bringt Gaben dem Hehren!
Er mähet nieder den Stolz der Fürsten, 13
Er ist furchtbar den Königen der Erde. —

Die Ruhe, welche hierauf Juda zu Theil wurde, so wie das neugekräftigte Gottvertrauen spiegelt sich besonders schön in zwei Liedern ab, in Ps. 23 und 65, die sich am natürlichsten aus den letzten Zeiten Hiskia's erklären:

Psalm 23.

Der Herr ist mein Hirt, 1
Mir mangelt nichts;
Auf grüne Auen 2
Lagert er mich,
An stille Waßer
Führt er mich.

Meine Seele erquickt er, 3
Leitet mich auf Pfade des Heils
Um seines Namens willen.

Wenn ich nun auch wandle 4
Im dunkeln Thale,
So fürcht' ich kein Übel;

Denn du bist ja mein Beistand,
Dein Stecken und dein Stab —
Die trösten mich.
Du rüstest ein Mahl vor mir 5
Trotz meiner Feinde,
Salbest mit Öl mein Haupt.

---

1) „Und nicht alle Kriegshelden fanden ihre Hände!“

Mein Becher ist übervoll;
Glück und Huld nur 6
Werden mir folgen
Alle Tage meines Lebens,
Und wohnen werd' ich im Hause des Herrn 7
Die Dauer der Tage.

Psalm 65.

Dir gebührt Lobgesang, o Gott, in Zion, 2
Und dir erfüllt man Gelübde.
Der du erhörest das Gebet, 3
Es kommt zu dir alles Volk.

Die Verschuldungen sind mir zu schwer, 4
Unsre Sünden — du wirst sie vergeben.
Heil dem, den du erwählst und zu dir läßest, 5
Daß er weilen kann in deinen Höfen!

Möchten wir uns laben an der Wonne deines Hauses,
Am Heiligthume deines Tempels!
Staunenswert, mit siegender Macht 6
Erhörst du uns, du Gott unsers Heils!

Du Zuversicht all der entfernten 7
Gränzen des Landes und des Meeres!
Der die Berge festigt durch seine Kraft,
Und der mit Allmacht sich umgürtet!
Der du beschwichtigest das Toben des Meeres, 8
Das Toben seiner Wogen und das Getös der Völker:
Deine Wunder fürchten die Bewohner der Enden; 9
Den Osten und Westen erfüllst du mit Jubel.

Du schaust nach dem Lande und überströmst es; 10
Du begabest es vielfältiglich
Mit dem Gottesstrome, dem waßervollen,
Und bereitest ihr Getraide, wenn du das Land so bereitest.

Du tränkest seine Furchen, du ebnest seine Schollen, 11
Indem du mit Regen es überschwemmest;
Du segnest sein Gewächs und krönst das Jahr mit deiner Güte, 12
Indem deine Tritte von Fette triefen.

Da triefen dann die Auen der Wüste 13
Und mit Jubel umgürten die Hügel sich.
Es kleiden sich die Wiesen mit Schaafen.
Und die Thäler hüllen sich in Korn.[1])

In rein dichterischer Hinsicht gehört dieß letzte Lied durch die sinnige Naturschilderung, durch Gedankenfülle und anmutige Darstellung zu den besten Stücken im Psalter. Es ist ein eigentliches Dank- und Festlied der Gemeinde, gesungen zur Zeit des gewöhnlichen Frühlingsregens, der Alles neu belebt. — In dieselbe Klasse eigentlicher Gemeindelieder gehören auch Ps. 5. 26. 27. 28. 30 und andere.

Neben der strengen Unterscheidung der Frevler und Frommen tritt in den Liedern dieser Periode das Moment der subjektiven Frömmigkeit, der Andacht und der sittlichen Gesinnung sehr stark hervor wie bei den gleichzeitigen Propheten. Die Polemik gegen das Opferwesen kommt dagegen in der Lyrik erst später auf (Ps. 40). Indes wird doch die Gesinnung und die sittliche That des Menschen schon so sehr als die Hauptsache hervorgehoben, daß Ps. 32 sogar die Sündenvergebung als ein wesentlich innerer Akt des Bewußtseins, ohne Sühnopfer und dergleichen, gefaßt wird. Vgl. S. 134. Wir sehen hier klar, wie der prophetische Eifer auch auf den religiösen Glauben und auf das Ge-

1) „Man lärmt und singt", eine offenbare Glosse.

müt des Volkes bildend und umbildend einwirkte. Vor dem 8. Jahrhundert wäre ein Bewußtsein, wie dieser Psalm es ausspricht, unbegreiflich.

Eine Haupteigenthümlichkeit dieser heiligen Volkslieder besteht darin, daß die große Mehrzahl derselben, wie die ältesten prophetischen Reden, durch das wirkliche Leben, durch innere oder äußere Erfahrungen hervorgerufen worden sind, und zwar durch Erfahrungen, die so allgemein menschlich sind, daß sie fast alle Glieder des Volkes in derselben Weise erlebt und empfunden hatten. Dadurch haben diese Lieder eine ewige Geltung gewonnen. Sie sind wahrhafte Gemeindelieder, kirchliche Volkslieder. Auch wo der einzelne Israelit sein Freud- und Dankgefühl vor Gott ausströmt, oder wo er in Klagen sich ergießt und um Rettung fleht, da sehen wir nie bloß individuelle Freuden und Leiden ausgesprochen, sondern der Einzelne betet nur zu Gott als Glied des sittlichen Ganzen, dem er angehört und nicht ohne dieß Ganze in sein Gebet mit einzuschließen. Ps. 3. 5. 28. 29. 33 u. s. w. Wo aber das ganze Volk auch nicht ausdrücklich erwähnt wird, wo nur die persönlichen Leiden und Klagen eines Einzelnen dargestellt sind, wie Ps. 7. 11. 17. 22. 51, da kann die ganze Gemeinde aus vollem Herzen mit einstimmen; denn sie findet ihr ganzes Wesen ebenso gut darin wieder, wie in den allgemeiner gehaltenen und im Namen des ganzen Volkes gedichteten Gesängen, wie Ps. 44. 74. 90. 137 u. a., die jedoch sämmtlich einer späteren Zeit angehören. Vgl. S. 135.

Übrigens haben manche gelehrte Forscher (de Wette, Hitzig, Olshausen) durch diesen Charakter der Allgemeinheit vieler Lieder sich verleiten laßen, auch da, wo offenbar ein Glied der Gemeinde seine persönlichen Erlebnisse ausspricht, wie Ps. 3. 6 u. s. w., anzunehmen, es seien diese Lieder im Namen der ganzen Gemeinde gedichtet worden. Das ist irrig. Vielmehr athmet der fromme Israelit mit seiner ganzen Persönlichkeit innerhalb der Volksgemeinde und weiß, daß er nur bestehen kann, wenn auch die religiöse und sittliche Gemeinde besteht und zwar durch Gott, in dem sie ihren Lebensgrund hat. Hierin, daß der Einzelne sich nie absondert von dem Ganzen, dem er als Glied angehört, liegt ein Hauptvorzug und die eigentlich religiöse Tiefe dieser heiligen Lyrik. Man kann sagen: wie der Sänger des echten Volksliedes und des Volksepos nur das ausspricht, was die Gesammtheit erlebt und erfahren hat und was in Aller Herzen Anklang findet, so verhält es sich im Allgemeinen auch mit dieser religiösen Volkslyrik der Hebräer, die deshalb in poetischer Hinsicht mit jeder echten Volkspoesie auf gleicher Stufe steht. —

Ferner pflanzten sich diese Gesänge wie alle Volkslieder zum Theil mündlich fort, bevor sie schriftlich aufgezeichnet wurden, so daß sie auch durch den Gebrauch wie das echte Volkslied manche Umbildung, Veränderung und auch Entstellung erfuhren. Nur so erklären sich unter andern die abweichenden Texte eines und desselben Liedes, wie Ps. 18 und 2 Sam. 22. Ps. 14 und 53 u. A.; ferner Entstellungen wie die in Ps. 9—10, die nicht wohl als „Überarbeitungen" betrachtet werden können.

Daß neben dieser religiösen Lyrik damals auch noch ein rein weltlicher Volksgesang lebte, zeigen die Andeutungen der Propheten klar genug. (Vgl. Amos, 6, 5 f. Jesaja 5, 11, 12). Indes ist uns nichts der Art erhalten, als das kleine Gaßenlied auf eine alte Buhlerin, Jesaja 23, 15 f. Vgl. S. 65.

Dritter Abschnitt.

Die chaldäische Periode, von der Mitte des 7. Jahrh. bis zum Ende des Exils.

Von 650—536.

I.

Geschichtlicher Überblick.

Die ganze Periode, welche wir hier zu behandeln haben, gehört zu den trübsten und leidenvollsten der jüdischen Geschichte. Wenn wir aber dennoch den eigentlichen Kern des Volkes trotz aller Stürme und Wechsel nicht untergehen sehen, so beweist das nur, wie kräftig und gesund dieser Kern von Haus aus war. — Auf Hiskia's segensreiche Regierung folgte von 699—644 sein ungeratener Sohn Manasse, ein blutdürstiger Tyrann, der sofort alle Formen des Natur- und Götzendienstes, die sein Vater abgeschafft hatte, wieder einführte, den Tempel durch abgöttische Altäre entweihte, Wahrsager und Zeichendeuter befragte und seinen eignen Sohn dem Moloch opferte. Erst mit seinem Enkel Josia, der minderjährig auf den Thron kam (642—611), begann ein beßeres Regiment. Indes finden wir zunächst das Volksleben äußerst entartet, wie es nach solchen Ärgernissen und gewaltsamen Einwirkungen von Oben kaum anders zu erwarten war. Schlechte Priester und falsche Propheten trieben ihr Unwesen; der sittliche Gehalt der Religion trat zurück; da-

gegen wurde von habsüchtigen Priestern das Opferwesen sehr begünstigt (Jerem. 7, 21—22) und schon der Wahn verbreitet, daß jedes Verbrechen durch rein äußerliche Beobachtung der Kultusformen, durch Opfer und Gaben an die Priester gesühnt werden könne, also eine Art Ablaß. Jerem. 7, 9—11. Vgl. schon Jesaja. Dazu kamen damals die räuberischen Einfälle der wilden Scythen, in denen wir nach J. Grimm Deutsche (?) zu verstehen hätten, die Palästina wie ganz Vorderasien entsetzlich verwüsteten und ängstigten. (Vgl. Zefanja und Jeremia K. 3 — 6.)

In Folge dieser Ereignisse, die wie ein Strafgericht Gottes erscheinen mußten, drangen die Propheten, besonders Jeremia, auf eine sittliche Umwandlung und fanden empfängliche Gemüter. Dazu kam, daß der edle König Josia in jener Zeit ein Gesetzbuch kennen lernte, das man im Tempel aufgefunden, offenbar das 5. Buch Mose's, unser Deuteronomium. Die darin vorkommenden ergreifenden Drohungen und Verwünschungen so wie die warmen Anmahnungen zur Haltung des Gesetzes machten einen solchen Eindruck auf den König und einen großen Theil des Volkes, daß Alle sich zur treuen Erfüllung des Sittengesetzes verpflichteten. Alle Spuren des frühern Götzendienstes wurden gewaltsam vernichtet, der Tempel gereinigt, die Höhen sammt den Altären von Grund aus zerstört und die abgöttischen Priester in Betel und andern Orten des alten nördlichen Reichs geschlachtet; die in Juda dagegen wurden bloß ihres Amtes entsetzt. Zur Wiederherstellung des gesetzlichen Jahvekultus ließ Josia ein großes Passa feiern. 2 Kön. 23, weshalb man vermutet hat, das Passa sei damals überhaupt erst entstanden und eingeführt. Indes enthält dieß Fest uralte Naturelemente, die unstreitig noch der vormosaischen Zeit angehören. Josia drang nur auf eine strengere Feier desselben, indem es unter den Königen lange Zeit her vernachläßigt worden war. Vielleicht wurde Ps. 81 dabei gesungen. Auch Psalm 68 ist ein eigentliches Tempellied, das sich, wie wir später sehen werden, am passendsten ans der Zeit des Josia erklärt.

Übrigens war diese Reform ein gewaltsamer, zum Theil fanatischer Akt von Oben und fiel außerdem in eine zu unruhige und kriegerische Zeit, als daß er eine dauernde Umwandlung des allgemeinen Volksbewußtseins hätte hervorrufen können. — Ägypten wird stark erobernd in jener Zeit. König Neko will gegen die Chaldäer an den Eufrat ziehn. Josia leistet Widerstand und sucht ihm den Weg zu versperren, fällt aber in der Schlacht bei Megiddo, 611, und Juda wird zinsbar, nachdem der neue König abgesetzt und nach Ägypten geführt

war. Neko setzt darauf den Jojakim ein und zwingt die Juden, mit ihm gegen die Chaldäer zu ziehen. Da schickt ihnen Nabopolassar seinen Sohn Nebukadnezar entgegen, der die Ägypter in der großen Schlacht bei Karkemisch (Circesium) um 606 schlägt, worauf die Juden zwar von der ägyptischen Herrschaft frei werden, jedoch nur, um alsbald in die Hände der Chaldäer zu geraten, die jetzt als erobernde Macht vordringen und das Land plündern und verheeren.

Bei dieser allgemeinen Not der Zeit, die eine ruhige Entwicklung nicht zuließ, sank die große Masse des Volkes bald wieder in den alten Naturdienst zurück. Selbst die Beßergesinnten ergriff jetzt nicht selten eine dumpfe Verzweiflung. Man sagte sprichwörtlich: „Die Väter aßen saure Trauben, und der Kinder Zähne werden stumpf davon." Jerem. 31, 29. Das Unglück nämlich durch die Chaldäer brach über Juda herein, als das Volk eben den Anfang gemacht hatte, sich ernstlich zu bekehren und dem Sittengesetze mehr zu entsprechen. Die Strafe erschien daher nicht im richtigen Verhältnis zur Schuld zu stehen. Man begann mit Gott und der göttlichen Gerechtigkeit zu hadern und eine Ausgleichung des unverdienten Schicksals zu verlangen. Aus dieser Stimmung ist zunächst die Schrift des Habakuk hervorgegangen. Der Prophet fragt zum Himmel klagend: wie doch Gott, der Gerechte, sein Volk so den Barbaren preisgeben und die Treuen untergehn laßen könne? Indes besteht das Resultat dieser ersten Zweifel, die Versöhnung mit der allgemeinen Weltordnung, hier noch in ruhiger Ergebung und gläubiger Hoffnung. „Der Gerechte wird durch seine Treue leben." Hab. 2, 4. — Dieser Glaube und diese Hoffnung hob nun auch die frommen Dulder bei dem Unglück der folgenden Jahre, und selbst der Untergang der Stadt und das Exil, das 599 und 588 erfolgte, vermochte diese Hoffnung nicht auszulöschen.

Der geschichtliche Verlauf ist kurz folgender: Im Jahr 600 empörte sich Jojakim, wahrscheinlich durch ägyptische Versprechungen veranlaßt, gegen die Chaldäer; scheint aber mitten im Unternehmen gestorben zu sein. Vgl. Jerem. 19, 22. 36, 30. Die Chronik berichtet hier falsch. — Sein Sohn Jojachin oder Jechonja folgte in der Regierung und mußte für den Vater büßen. Nebukadnezars Truppen belagerten die Stadt; dann erschien er selbst. (Vgl. Zacharja K. 12—14, zwei Reden, die in diese Zeit fallen). Der junge König ergab sich und wurde ins Exil geführt. Jerusalem wurde geplündert und der angesehenste Theil der Bürger mit fortgeführt, 599 vor Chr. Vgl. 2 Kön. 24, 10—16. Jerem. 22, 24—30. 27, 16—20. 29, 1—2. Es ist dieß die erste

Fortführung. Nebukadnezar setzte sodann über den zurückgebliebenen Rest als Vasallen einen Schattenkönig, Zedekia, ein. Dieser zeigte zwar guten Willen und fragte den Propheten Jeremia mehrmals um Rat; allein er war nicht im Stande, die fanatischen Großen des Landes im Zaume zu halten. Man sann nur auf Abfall und Empörung; falsche Propheten schmeichelten dem Volke, und so überließ es sich mit unglaublicher Zuversicht den trunkensten Erwartungen von der Zukunft und hoffte namentlich die baldige Rückkehr aller Verbannten, weshalb Jeremia das Exil auf 70 Jahre d. i. auf sehr lange, unbestimmte Zeit ansetzte.

Zedekia zerbrach endlich selbst, auf ägyptischen Beistand bauend, die chaldäische Zwingherrschaft. Darauf erschien ein chaldäisches Heer vor Jerusalem und erstürmte nach einer anderthalbjährigen Belagerung die Stadt. Der König wurde gefangen, vor ein Kriegsgericht gestellt, geblendet und gefeßelt nach Babel geführt, wo er starb. Jerusalem und der Tempel giengen in Rauch auf. Das Volk, das nicht nach Ägypten sich geflüchtet, mußte größtentheils mit nach Babel wandern. — Der zurückgelaßene arme Rest floh ebenfalls bald nach Ägypten, und zwang auch den Propheten Jeremia, mit auszuwandern. So lagen Jerusalem und die andern Städte des Landes verwüstet und verlaßen da.

Über die Zeit des Exiles, von 599 — 536, fehlt uns ein genauer geschichtlicher Überblick. Nur den Anfang kennen wir genauer aus Jeremia und Ezechiel, so wie das Ende aus Jesaja 40 — 66. — Im Allgemeinen war die Aufhebung des jüdischen Staatslebens ein harter Schlag für das Nationalgefühl. Die eitlen Hoffnungen der Menge schwanden jetzt von selbst oder arteten in leeren Unglauben aus. Nicht wenige verließen damals den Glauben ihrer Väter und wandten sich dem chaldäischen Götzendienste zu; auch sonst blieben die frühern Naturelemente in einem großen Theile der Verbannten lebendig, während Propheten und theokratisch gesinnte Priester den reinen Jahve-Glauben bewahrten, die Hoffnung auf eine Herstellung des davidischen Reiches wach erhielten und die Volksgemeinde einer immer tieferen sittlichen Läuterung entgegen zu führen suchten. — Eine solche bewirkte dann auch diese Schmerzenszeit in den edelsten Gliedern der Nation, wie sie gegen das Ende des Exiles hin in dem babylonischen Jesaja ihren schönsten und tiefsinnigsten Ausdruck gefunden hat.

Was die Literatur dieses Abschnittes betrifft, so müßen wir wiederum von den prophetischen Schriften, deren Zeitalter im Allgemeinen sicher ist, ausgehen, und danach dann Anhaltspunkte für die lyrischen Produkte dieses Zeitraumes zu gewinnen suchen. —

Nach Jesaja's Tode scheint eine große Ebbe und Stille in der prophetischen wie in der Literatur überhaupt eingetreten zu sein. Es erklärt sich dieß keineswegs allein aus der 55jährigen schlechten Regierung Manasse's, die den Propheten nicht günstig sein konnte. Vielmehr war die geistige Zeugungskraft des Volkes nach jener ersten prophetischen Blüte gewißermaßen erschöpft und abgestumpft. Was Not that, war einmal ausgesprochen und war der Nation in der Schrift zugänglich. Man bedurfte nun der Ruhe, um es sich anzueignen und zu verdauen. Indes die Ungunst der Zeit und die allgemeine Weltlage gestattete dem jüdischen Volke jene ruhige Entwicklung nicht und führte es immer neuen Prüfungen und neuen Verwicklungen entgegen.

Aus der Zeit nach Jesaja fehlen uns, wie gesagt, etwa 70 Jahre lang gleichzeitige prophetische Quellen. Dann beginnt mit Nahum und Zefanja diese neue Periode.

II.

Die prophetische Literatur der chaldäischen Zeit.

1. Nahum.

Den Anlaß zu der Schrift Nahums gab eine drohende Gefahr, welche der Hauptstadt des assyrischen Reiches, Ninive, den Untergang drohte. Die Gränzfestungen sind schon erobert und der Feind eilt zur Belagerung der Hauptstadt, deren Fall unvermeidlich scheint. Der Prophet erblickt darin eine neue Äußerung der göttlichen Gerechtigkeit. Assyrien, das an Juda und Israel so wie an vielen andern Völkern schwer gefrevelt hat, muß endlich gezüchtigt werden und soll gänzlich untergehn. Das Stück ist wesentlich ein Werk der Schriftstellerei, voll lebendiger, anschaulicher Schilderungen; gehört aber, obwohl das poetische Element darin vorwiegt, dennoch dem Geiste und der Gattung nach der prophetischen Literatur an. Der Zusammenhang ist kurz folgender. Der Prophet beginnt damit, Gott als den für sein Recht mächtig eifernden und alle Sünden strafenden zu preisen. Dann wendet er diesen Gedanken auf Ninive an, das der göttlichen Rache und Vernichtung nicht entgehen kann; dadurch wird Juda für immer von den Assyrern befreit, Kap. 1. — Im Geist sieht der Prophet schon, wie die Siegesboten, die den Fall Ninive's verkünden, nach Jerusalem kommen. Denn troß aller Gegenwehr wird die Hauptstadt erobert, das herrliche Kriegsheer zerstreut und das alte Raubnest ausgeplündert und zerstört werden, Kap. 2. — Dieß

Schicksal hat die Stadt wegen ihrer Sünden verdient. Trotz alles Widerstandes wird sie fallen wie das stolze Theben in Ägypten, zum Jubel der mishandelten Völker, Kap. 3. Dieß ist der Gedankengang des Stückes. Es fragt sich jetzt nur, in welcher Zeit es bestimmter abgefaßt sein kann.

Auf die assyrischen Verheerungen im nördlichen wie im südlichen Reiche wird hingewiesen, 1, 11—14. 2, 3. Ja der Prophet kennt den Einfall und die Flucht Sanheribs, der K. 1, 11—12 unstreitig gemeint ist. Die Schrift ist daher entschieden nach dem Jahre 714 abgefaßt. — Den meisten Aufschluß über das Zeitalter muß uns jedoch die assyrische Geschichte geben. Es fragt sich vor allem, wann das assyrische Reich und die Hauptstadt Ninive in eine so bedrohte Lage kam, daß eine gänzliche Auflösung, wie Nahum sie schildert, unvermeidlich schien. Die beglaubigte Geschichte kennt nur zwei Belagerungen der Stadt durch Kyaxares, von denen die letzte mit der Zerstörung Ninive's endete, ums J. 600 (605 oder 606). Vgl. Herodot 1, 103, 106. Zur Zeit dieser zweiten Belagerung hatte Juda nichts mehr von Assyrien zu fürchten; die Chaldäer waren bereits aufgetreten und halfen dem Meder Kyaxares bei der Eroberung. Somit kann unser Stück nur auf die erste Belagerung durch Kyaxares um 625—630 bezogen werden. Daß die wirkliche Zerstörung erst später erfolgte, hindert nicht, für unser Stück jene erste Bedrohung Ninive's anzunehmen. Kyaxares wollte seinen im Kriege gegen die Assyrer gefallenen Vater Phraortes rächen, mußte aber wegen des Einfalles der Scythen die Belagerung aufgeben. Vgl. Herodot 1, 15, 103. Als diese dann nach einer 28jährigen Herrschaft abzogen, griff er Assyrien zum zweiten Male an. — Hiernach ist die gewöhnliche Annahme bei de Wette u. A., daß Nahum bald nach der Niederlage des Sanherib (714) geschrieben, hinlänglich widerlegt. Die politische Lage Assyriens bleibt bei jener Annahme völlig unerklärt und unerklärlich.

Nicht minder grund- und haltlos ist die Meinung, daß Nahum ein Nachkomme der ins Exil geführten Samaritaner sei. Er führte nämlich den Zunamen der Elkoschit, wahrscheinlich von seinem Geburtsorte, wie Micha 1, 1. Nun hat man ein Dorf Alkusch bei Mosul am Tigris gefunden und die Sage läßt den Propheten hier geboren und begraben sein. Allein man weiß, welch willkürliches Spiel die paläſtinensischen Christen seit Konstantin mit den heiligen Orten trieben, weshalb sie auch einen Ort Alkesi in Galiläa für ihn erfunden haben. Nach Hitzig soll er aus Kapernaum d. i. Nahumsdorf, gebürtig gewesen sein. Allein den Namen Nahum konnten Viele führen. Jenes Alkusch aber

ist wahrscheinlich jüngeren Ursprungs. Außerdem deutet Nahum mit keiner Silbe seine so seltene Lage im Exile an. Vielmehr redet er die Judäer an 2, 1 und entlehnt aus Palästina seine Bilder, indem er Basan, den Karmel und Libanon kennt. 1, 4. Was er über Ninive aussagt, das wußten durch vielfache Berührung so wie durch Verbindung mit den dort lebenden Exulanten wohl noch viele Judäer außer unserm Propheten. Zum Verständnis seiner Schrift können wir die Gewißheit über seinen Geburtsort entbehren. Sie ist an sich vollkommen klar, voll Feuer und Leben und schöner, maßvoller Haltung, und überhaupt eins der vorzüglichsten Muster prophetischer Poesie, das durch die neuern Ausgrabungen in Ninive ein doppeltes Interesse gewinnt.

2. Zefanja.

Wir haben es hier wie bei Nahum mit einer großen Völkerbewegung zu thun, welche dem assyrischen Reiche und der Hauptstadt desselben den Untergang drohte. K. 2, 13. Offenbar ist die Veranlaßung hier ganz dieselbe wie dort; nur die Lage ist eine etwas andere. Während Nahum von jenem Feinde Ninive's indirekt Heil und Segen für sein Volk hofft, so verkündet Zefanja dagegen, daß er wie eine Gottesgeißel über die kleineren Staaten nah und fern, vor allem auch über Juda und Jerusalem kommen werde. Denn hier findet der Prophet noch Sünden der mannigfachsten Art: heidnische Kulte, Licht- und Sterndienst, Ungerechtigkeit der Großen, falsche Propheten u. dergl. So beginnt das Stück mit der Drohung eines großen allgemeinen Gerichtstages über Juda wie über die Nachbarvölker, ermahnt zur Buße und Beßerung die Gottlosen; die frommen Dulder aber mögen gläubig ausharren, ob sie bei dem Gericht vielleicht gerettet werden mögen. K. 2, 3. — Jerusalem redet er an K. 3, 1 ff.

O die widerspenstige und befleckte,
Die gewaltthätige Stadt!
Die auf keine Stimme hört,
Keine Zucht annimmt,
Auf den Herrn nicht vertraut,
Ihrem Gott sich nicht nähert!
Ihre Fürsten in ihrer Mitte sind brüllende Löwen,
Ihre Richter sind Abendwölfe, die nichts aufsparen für den Morgen,
Ihre Propheten sind Prahler, sind Männer voll Trug,
Ihre Priester entweihen das Heilige, thun dem Gesetze Gewalt an!

Deshalb ist ein läuterndes Strafgericht notwendig. Darauf die Verheißung einer beßeren, sittlich vollendeten Zukunft. — Das Stück bildet

ein zusammenhängendes Ganzes, wird aber gewöhnlich irrig in zwei besondere Reden zerlegt. Obwohl es der Zeit des Nahum angehört, so steht es doch hinter diesem Stücke so wie hinter den meisten älteren Propheten bedeutend zurück. Die Sprache ist noch rein, aber matt und schleppend und sinkt nicht selten schon ganz zur Prosa herab. Auch die Gedanken haben wenig Eigenthümliches und sind mehrfach abhängig von früheren Propheten. Daß die Zeit hievon die Schuld nicht allein trägt, sondern die sonst unbekannte Persönlichkeit dieses Propheten, zeigt sowohl das Beispiel Nahums, als auch die noch jüngere Schrift des Habakuk, die nach Form und Inhalt zu den besten Erzeugnissen der prophetischen Literatur gehört.

Die Feinde, welche hier Ninive bedrohen, sind unstreitig die Scythen, welche, von Norden kommend, ganz Vorderasien überschwemmten, während Kyaxares der Meder Ninive belagerte, und ihn zwangen, die Belagerung aufzuheben. Darauf drangen sie am Mittelmeere hin bis nach Ägypten und berührten auf diesem Raubzuge auch Palästina. Vgl. Jerem. 6, 22—26. Herodot 1, 106. Zefanja muß im Anfang dieser Bewegung, kurz nach Nahum, etwa um 624, geschrieben haben. Nach der gewöhnlichen Meinung sind diese Feinde die Chaldäer, die jedoch in Palästina bestimmt später auftraten und dem Habakuk noch eine ganz neue Erscheinung waren. Das alte Testament nennt die Scythen jedoch nicht besonders, weil sie den eigentlichen Chaldäern sprach- und stammverwandt waren und mit diesen sich verbindend wahrscheinlich die Meder bei der Eroberung Ninive's unterstützten.

3. Habakuk.

Nach der unglücklichen Schlacht bei Karkemisch (606) müßen die Chaldäer alsbald in Palästina eingedrungen sein. Habakuk, der etwa um 604 schrieb, klagt über den unerträglichen Druck, der kein Ende nehmen will und entwirft von diesen Feinden ein so specielles Gemälde, wie es ihm offenbar die wirkliche Anschauung geliefert hatte. Die meisten Ausleger, außer Hitzig und Ewald, nehmen freilich an, daß unser Prophet die Ankunft der Chaldäer nur fürchte, ahne und weißage, daß sie selbst aber noch nicht erschienen seien. Indes zeugt die ganze Schrift klar genug gegen diese Annahme. — Die Rede besteht aus drei Theilen, die ein wohlgeordnetes und zusammenhängendes Ganzes bilden. Zunächst bricht die Klage ungehemmt hervor. Durch die unaufhörlichen Gräuel und Grausamkeiten der Chaldäer, die Gott gesandt hat, liegt

das Recht gänzlich darnieder und die Redlichen gehn durch den Frevler zu Grunde (vgl. Jes. 10, 1 ff.). Daher Streit und Hader erhoben wird, nämlich um die göttliche Gerechtigkeit anzuklagen. Die frevelhaften Gewaltthätigkeiten der Chaldäer werden sodann im Einzelnen geschildert. Allerdings wird das göttliche Strafgericht ihn treffen. Aber weshalb gibt Gott diesem Räuber und Menschenwürger sein Volk so lange Preis? Sollte dem Übermute nicht endlich Einhalt gethan werden? —

Auf diese etwas verzweifelnden Ausrufe, womit Kap. 1 beginnt und endet, erfolgt Kap. 2 die göttliche Antwort, auf welche der Prophet — seine Warte besteigend — ausschaute, um zu erfahren, was Gott ihm auf jenes Rügen und Rechten hin erwidern würde. — Jene Bezeichnung von der Warte ist übrigens ebenso bildlich zu verstehen, als wenn ein Dichter sagte, er habe den Pegasus oder den Parnaß bestiegen. Auch sonst nennen sich die Propheten selbst wohl Wächter und Späher, Jes. 21, 6—9. Ps. 85, 9. Daher das weitere Bild von der Warte oder dem Wartthurm, das man sehr prosaisch eigentlich genommen hat. Der Prophet erhebt sich vielmehr über sein bloß menschliches, subjektives Gefühl auf einen höheren Standpunkt, auf die Zinnen der Zeit, und erkennt von da aus die ewige Entwicklung der sittlichen Weltordnung. Die göttliche Antwort lautet: Der Ungerechte könne nie lange bestehn; der unterdrückte Gerechte aber möge auf das sichere Heil hoffen und harren, Kap. 2. — Bei dieser neuen Aussicht stimmt der Prophet ein Gebet an, Kap. 3. Es ist ein lyrischer Erguß, der den Inhalt der Offenbarung K. 2, 4 in das gläubige Gemüt zurücknimmt und so im öffentlichen Kultus, für den dieser Psalm offenbar bestimmt ist, die innere Versöhnung feiert. Der prophetische Dichter fleht und mit ihm die ganze Gemeinde: Gott möge im Gewitter, die in Palästina im Süden aufsteigen, zürnend und strafend heranziehen, und schildert dann die Pracht und Wirkung der göttlichen Erscheinung. Dieß Gebet bildet zwar ein Ganzes für sich, hängt aber mit den beiden ersten Theilen genau zusammen, indem es den Inhalt alles Vorhergehenden noch einmal an uns vorübergehen läßt, nur mit dem Unterschiede, daß nicht mehr die Klage, sondern die Hoffnung und Ergebung die überwiegende Seite bildet.

Epochemachend ist diese Schrift insofern, als hier wie bald darauf auch bei Jeremia die ersten Zweifel des religiösen Glaubens sich hervorwagten und damit eine weitere, tiefgreifende Entwicklung des allgemeinen Bewußtseins anbahnten. — In rein literarischer Hinsicht gehört Habakuk, über dessen Leben sonst nichts bekannt ist, zu den ersten Schrift-

stellern des alten Testamentes. Form und Inhalt stehen in schönster Harmonie. Namentlich hat man Kap. 3. immer als ein vorzügliches Musterstück hebräischer Poesie bewundert. Mit dem feurigsten Schwunge der Phantasie verbindet er die größte Klarheit und wird nie schwülstig, so daß über dem Ganzen, bei aller Kraft und Bilderfülle, ein edles Maß von fast griechischer Schönheit waltet. Dadurch steht er dem Jesaja am nächsten und verdient vollständig mitgetheilt zu werden. Nur sieht man bei ihm wie bei Nahum schon weit mehr bewußte Kunst und Absicht, als bei den älteren Propheten.

Kap. 1. Der Klageruf.

Wie lange, o Herr, hab ich geschrien,
Und du hörest nicht!
Wie lang klage ich zu dir über Gewaltthat,
Und du hilfst nicht!
Warum läßest du mich Unheil sehen
Und Verderben schauen,
Indem Zerstörung und Gewaltthat vor mir ist,
So daß Streit entsteht und Hader sich erhebt!
Darum erkaltet das Gesetz 4
Und nicht nach Wahrheit kommt das Recht hervor,
Sondern der Frevler umringt den Gerechten;
Darum kommt verdrehtes Recht hervor.

Seht hin unter die Völker und schaut, 5
Und erstaunet euch und staunet!
Denn eine That thut Er in euren Tagen,
Die ihr nicht glauben würdet, wenn man sie erzählte.
Denn siehe, ich stelle die Chaldäer auf, 6
Das gewaltsame und unaufhaltsame Volk,
Das da geht, so weit die Erde reicht,
Um Wohnungen zu erobern, die ihm nicht gehören.
Schrecklich und furchtbar ist's, 7
Von ihm selbst geht aus sein Gesetz und seine Hoheit;
Schneller als Parder sind seine Pferde 8
Und hitziger als Abendwölfe springen seine Reiter daher.

Fernher kommen seine Reiter,
Fliegen wie der Adler, der zum Fraße eilt.
Zur Gewaltthat kommen sie alle herbei, 9
Nach Sturm verlangt ihr Angesicht,
Und wie Sand raffen sie Gefangene hin.
Über Könige spottet er 10
Und Fürsten sind ihm ein Gelächter;
Ob jeglicher Festung lacht er,

Wirft Erde auf und nimmt sie ein.
Da wird er überschwellenden Mutes,
So daß er übertritt und schuldig wird, 11
Indem seine Kraft da zu seinem Gotte wird.

Bist du nicht von der Urzeit her, Herr mein Gott? 12
Mein Heiliger, machst du ihm nicht ein Ende?[1])
Herr, zum Gericht hast du ihn bereitet
Und du, o Fels, zur Züchtigung ihn bestimmt.
Du, dessen Augen zu rein sind, um Böses anzusehn 13
Und der du auf Unheil nicht schauen kannst:
Warum schaust du den Räubern zu und schweigst,
Wenn der Frevler den Gerechteren verschlingt?
Machst die Menschen den Fischen des Meeres gleich? 14
Gleich dem Gewürm, das keinen Herrscher hat?

Einen jeden holt er mit der Angel herauf, 15
Zieht ihn her in seinem Netze
Und rafft ihn hin mit seinem Garne:
Deshalb freut er sich und jubelt;
Deshalb opfert er seinem Netze 16
Und räuchert seinem Garne;
Denn durch sie ist reich sein Antheil
Und ergiebig seine Speise.
Wie? soll er deshalb ausleeren sein Netz 17
Und beständig die Völker würgen ohne Verschonung?

Kap. 2. Die Weißagung.

Auf meine Warte trat ich hin 1
Und stellte mich auf die Zinne
Und spähte, um zu sehn,
Was Er reden würde zu mir,
Und was ich erwidern sollte auf meine Rüge.
Da antwortete mir der Herr und sprach: 2
Schreib die Weißagung auf und grab sie auf Tafeln ein,
Damit man sie geläufig lesen könne!
Denn die Weißagung geht noch auf eine bestimmte Frist, 3
Doch strebt sie zum Ziele und täuschet nicht.
Wenn sie zaudert, so harre auf sie!
Denn kommen wird sie unausbleiblich.

---

1) Der masoret. Text: „*Wir werden nicht sterben*“, ist entschieden irrig. Der Chald. und die Rabbinen lesen: „Du wirst nicht sterben“, תָּמוּת was wir jedoch beßer תָּמֹת aussprechen: *Du nimmst kein Ende*, Ps. 102, 28; oder לא als Fragwort: *wirst du nicht ein Ende machen* — nämlich dem Chaldäer? Dieß paßt zum Folgenden beßer. Das Perf. stünde hier wie Psalm 11, 3. 39, 8. Hiob 26, 23. 4 Mos. 23, 23.

Sieh, aufgeschwollen ist, nicht gerade seine innerste Seele, 4
Doch der Gerechte wird durch seine Treue leben. —
Freilich, der Wein berückt den Mann, 5
Der ausgelaßen ist und nicht maßhält,
Der wie die Hölle seinen Schlund aufsperrt
Und der wie der Tod ist und sich nicht sättigt,
Und zu sich hinrafft alle Völker
Und an sich reißt alle Nationen.
Werden alle diese über ihn nicht ein Spottlied erheben 6
Und ein Geißelwort als Sinngedicht auf ihn,
So daß man sagt: „O der da aufhäuft, was nicht sein — wie lange?
Und der da auf sich ladet Schuldenlast!"

Ja plötzlich werden aufstehn deine Gläubiger 7
Und werden erwachen deine Mahner,
So daß du ihnen zur Beute wirst.
Weil du geplündert hast viele Völker, 8
So werden dich alle übrigen Völker plündern,
Wegen des Menschenmordes und der Mishandlung des Landes,
Der Stadt und Aller, die darin wohnen. —
O der da sucht heillosen Gewinn für sein Haus, 9
Um anzulegen in der Höhe sein Nest,
Damit er sich rette aus der Hand des Verderbens!

Du hast Schande beraten für dein Haus, 10
Vertilgend viele Völker und dich versündigend an dir selbst.
Denn der Stein aus der Mauer schreit laut auf 11
Und der Sparren vom Holze antwortet ihm.
O der da baut die Stadt mit Blut 12
Und die Festung durch Frevel gründet!
Ja siehe, vom Herrn der Heerschaaren [ists beschloßen,] 13
Daß die Leute sich abmühn für das Feuer
Und die Völker sich abarbeiten für nichts.
Denn voll werden wird das Land 14
Von Erkenntnis der Herrlichkeit des Herrn
Gleich Fluten, die das Meer bedecken.

O, der du tränkest deinen Nächsten, 15
Indem du deinen Gluttrank einschenkest
Und ihn auch trunken machst,
Um zu schauen auf seine Blöße!
Du hast dich gesättigt an Schmach statt an Ehre: 16
So trinke auch du und entblöße dich!
Wenden wird sich gegen dich der Becher der Rechten des Herrn,
Indem Schimpf und Schande über deine Herrlichkeit kommt.
Ja die Mishandlung des Libanon wird dich bedecken, 17
Und die Verwüstung der Thiere wird dich erschrecken[1])

1) Nach dem Syr. Chald. und den 70.

Wegen des Menschenmordes und der Mishandlung des Landes,
Der Stadt und Aller, die darin wohnen.

Was hilft ein Schnitzbild, daß sein Bildner es schnitzt? 18
Was ein Gußbild und ein Lügengott,
Daß sein Bildner vertraut auf sein eignes Gebilde
Indem er stumme Götzen verfertigt? —
O der zum Holze spricht: „erwache!“ 19
Zum stummen Stein: „rege dich auf!“
Der sollte lehren? sieh, eingefaßt ist er mit Gold und Silber,
Und aller Geist in seinem Innern fehlt.
Der Herr jedoch in seinem heiligen Palaste —
Still sei vor ihm die ganze Erde!

Kap. 3. Das Gebet.

(„Gebet des Propheten Habakuk, nach Art der Reimgedichte.“)

Herr, ich vernahm voll Ehrfurcht deine Offenbarung; 2
O Herr, dein Werk — inmitten der Jahre ruf es ins Leben!
Inmitten der Jahre thu es kund
Und gedenke bei Erbittrung an Erbarmung!
Von Süden her komme Gott heran 3
Und der Heilige vom Berge Parán!
(Sela.)

Den Himmel bedeckt dann sein Herrscherglanz
Und seine Pracht erfüllt die Erde.
Ein Schein gleich der Sonne kommt hervor, 4
Indem Strahlen von ihm ausfahren und er seine Majestät verhüllt.
Es geht vor ihm her Pest und Verderben, 5
Und es folgt ihm auf dem Fuße Krankheit und Sterben.

Dann bleibt er stehn und läßt beben die Erde, 6
Blickt hin und läßt die Völker zittern;
Da zerbersten dann die ewigen Berge,
Sinken die uralten Höhn, die uralten Pfade vor ihm hin.
Unter Unheil seh ich die Hütten von Kuschân, 7
Es zittern die Zelte des Landes Midián.

Wie? ist auf Ströme entbrannt, o Herr, 8
Oder auf die Flut dein Zorn, oder auf das Meer dein Grimm,
Daß du daherfährst auf deinen Rossen,
Auf deinem siegenden Kriegeswagen?
Daß ganz du entblößest deinen Bogen, 9
Indem du ihn füllst[1]) mit gefeierten Geschoßen?
(Sela.)

Wenn du Ströme zerspaltest zu Land,
Sehn dich bebend die Berge, die Flut der Waßer entschwindet, 10

1) Nach Verbeßerung.

Der Meergrund schreit auf und die Höh hebt ihre Händ' empor.
Sonne und Mond bleiben zu Haus 11
Wegen des Lichtes deiner fliegenden Pfeile,
Wegen des blitzenden Glanzes deines Speeres.

Im Grimm durchschreitest du die Erde, 12
Im Zorn zermalmest du die Völker.
Du ziehest aus, zu retten dein Volk,
Zu erretten deinen Gesalbten;
Du zerschellst das Haupt vom Hause des Frevlers, ¹)
Bloßlegend den Grund bis zum Gipfel.
(Sela.)

Du verfluchst seine Feldherrnstäbe, die Schaar seiner Führer, 14
Die daherstürmen, um mich zu zerstäuben.
Sie, die schon jubeln, wie um zu verschlingen
Den Hülflosen im Hinterhalt:
Du zertrittst sie im Meer mit deinen Rossen, 15
Im Gewoge gewaltiger Waßer. —

So vernahm ich's, und es zitterte mein Innres; 16
Ob der Kunde bebten meine Lippen,
Es drang Moder in mein Gebein,
Und ich zitterte an den Füßen,
Weil ich still soll harren am Tage der Not,
Da man anrückt gegen das Volk, um es zu drängen. ²)

Fort aus der Hürde sind die Schaafe, und keine Rinder mehr in den Ställen; 17 b
Doch ich — über den Herrn will ich frohlocken, 18
Will jubeln über den Gott meines Heils.
Gott der Herr ist meine Kraft,
Er macht meine Füße wie die der Hindinnen,
Und läßt mich schreiten auf meine Höhen.

---

4. Jeremia.

1. Über das Leben und die Schicksale Jeremia's besitzen wir in seiner eigenen Schrift ausführlichere Berichte, als über irgend einen anderen Propheten. Er war der Sohn eines Priesters Hilkia, vielleicht des-

1) D. i. den Chaldäer, wie Kap. 1, 4, 9, 13.

2) Die V. 17 geschilderte Unfruchtbarkeit gehört dem Inhalte wie dem Strophenbau nach nicht hieher, da sie nicht von den Chaldäern ausgieng. Über die Räuberei V. 17ᵇ vgl. Kap. 2, 6—8, und über einige Vokalveränderungen meine Schrift über die Form der hebr. Poesie, S. 68. Die obige Glosse lautet:

Denn der Feigenbaum blühet nicht,
Und an den Reben ist kein Ertrag;
Es bleibt aus des Oelbaums Frucht
Und das Gefilde trägt keine Speise.

selben, der das Gesetzbuch auffand, geboren in dem Priesterstädtchen Anatot, dem heutigen Anata, fünf Viertelstunden nördlich von Jerusalem. Hier trat er noch sehr jung, im 13. Jahre des Königs Josia (um 629) als Prophet auf und wirkte unter den folgenden Königen fast ein halbes Jahrhundert hindurch, bis er einige Zeit nach der Zerstörung Jerusalems vom Schauplatz der Geschichte verschwindet. Anfangs scheint er nur abwechselnd in Jerusalem, in den Vorhöfen des Tempels zu dem versammelten Volke geredet zu haben (K. 2, 2), bis er, um den Verfolgungen seiner Mitbürger zu entgehen, für beständig seinen Aufenthalt dort nahm.

Sein ganzes Wirken fiel in eine höchst verhängnisvolle Zeit. Vom Norden her bedrängten die Scythen und Chaldäer, vom Süden her die Ägypter das kleine Juda, das solchen Stürmen nur schwachen Widerstand zu leisten vermochte. Zunächst berührten die Scythen, wie wir bei Zefanja gesehn, auf ihrem Streifzuge nach Ägypten auch Palästina, um 630—625. Die Drangsale jener Jahre führten hauptsächlich neben der Auffindung des Deuteronomiums und der Wirksamkeit Jeremia's die Reform des Josia herbei. Die ersten 6 Kapitel beziehen sich auf diese frühste Zeit. Nach Josia's Tode zogen dem Propheten seine freimütigen Reden, womit er die wahre Lage des Staates würdigte, Haß, Mishandlung, Gefängnis und Mordanschläge zu. Als er einst durch das Zerbrechen eines irdenen Gefäßes symbolisch die Zerstörung Jerusalems andeutete und aussprach (K. 19), wurde er festgesetzt (K. 20). Dieß geschah wahrscheinlich unter Jojakim, worauf der Prophet in einem heftigen Klagliede neben seinem Gottvertrauen zugleich auch seinen tiefsten Unmut mit den stärksten, fast verzweifelnden Worten ausspricht, K. 20, 7—18. Bei einer ähnlichen Weißagung über die Zerstörung des Tempels wurde er ergriffen und von den Großen des Reichs mit dem Tode bedroht. Nur die Hinweisung einiger Ältesten auf Micha 3, 12, wo dasselbe bereits geweißagt sei, rettete ihn; Jerem. 26. Ein andrer Prophet aber, Uria, der ebenfalls in Jeremia's Sinne redete, wurde vom Könige verfolgt und getödtet.

Im 4. Jahre des Jojakim (607 oder 606), nach einer mehr als zwanzigjährigen Wirksamkeit begann Jeremia eine Sammlung seiner Volksreden. Er diktirte sie dem Baruch, seinem beständigen Begleiter, und ließ sie von diesem, da er selbst verhindert war, dem Volke im Tempel vorlesen. Baruch wurde deshalb verhaftet und die Buchrolle dem Könige gebracht, der sich daraus vorlesen ließ und sie dann — trotz der Abmahnungen einiger Großen — zerschnitt und ins Feuer warf. K. 36. Indes ließ der Prophet nach K. 36, 28, 32 das vernichtete Werk sogleich

wieder aufzeichnen und fügte später viele neue Stücke hinzu. Dann kam die Zeit der *chaldäischen* Herrschaft. Nach wenigen Jahren schon empörte sich Jojakim, wofür sein Sohn Jojachin nebst dem kriegerischen Theile des Volkes nach Babel ins Exil geschleppt wurde (599). — An diese Fortgeführten, mit denen Jeremia auch in der Ferne fortlebte, erließ er einen schönen Lehr- und Trostbrief, das älteste Vorbild der späteren apostolischen Sendschriften, Kap. 29. Er schrieb darin:

So spricht der Herr der Heerschaaren, der Gott Israels, zu allen Weggeführten,
Die ich aus Jerusalem nach Babel weggeführt:
Bauet Häuser und bewohnet sie!
Pflanzet Gärten und eßet ihre Frucht!
Nehmt Weiber und zeuget Söhne und Töchter,
Euren Söhnen nehmt Weiber und euren Töchtern gebt Männer,
Auf daß sie Söhne und Töchter gebären,
Und vermehret euch dort und vermindert euch nicht!
Sucht das Wohl der Stadt, wohin ich euch geführt
Und betet für sie zum Herrn!
Denn ihr Wohl wird auch euer Wohl sein.

Denn so spricht der Herr der Heerschaaren, der Gott Israels: 8
Laßt euch nicht täuschen durch eure Propheten
Und durch die Wahrsager, die unter euch sind,
Noch hört auf eure Träume, die ihr träumt!
Denn Lüge weißagen sie euch in meinem Namen;
Ich habe sie nicht gesandt, spricht der Herr.
Vielmehr spricht also der Herr:
Erst wenn siebenzig Jahre voll geworden sind für Babel,
So will ich nach euch sehen und an euch mein gutes Wort verwirklichen,
Euch zurückzubringen an diesen Ort.

Denn ich kenne die Gesinnungen, die ich über euch hege, spricht der Herr,
Gesinnungen des Heils und nicht zum Übel,
Euch Zukunft und Hoffnung zu verleihen.
Ihr werdet mich anrufen, werdet hingehn und zu mir beten,
Und ich werde euch erhören;
Ihr werdet mich suchen und mich finden,
Wenn ihr mich aufsucht mit eurem ganzen Herzen.
Ich will mich von euch finden lassen, spricht der Herr,
Und werde eure Gefangenschaft wenden und euch sammeln
Aus all den Völkern und aus all den Orten, wohin ich euch verstoßen, spricht der Herr,
Und werde euch zurückbringen an den Ort,
Von wo ich euch weggeführt habe. u. s. w.

Er eifert sodann gegen falsche Propheten, welche das Volk durch irrige Vorspiegelungen verleiteten, namentlich gegen Einen, der den Jeremia wegen seines Briefes in Jerusalem verdächtigen wollte.

Unter dem von Nebukadnezar eingesetzten Zedekia erfuhr unser Prophet noch härtere Verfolgungen. Zedekia verband sich nämlich mit den Nachbarvölkern gegen die Chaldäer, worauf diese vor Jerusalem erschienen und es belagerten. Jeremia weißagte den Fall der Stadt, und wurde deshalb festgesetzt, 32, 3. Als später die Belagerung auf kurze Zeit eingestellt wurde, machte er eine kleine Geschäftsreise in seine Heimat, worauf er unter dem Vorwande des Verrats wiederum verhaftet wurde. 37, 13 ff. Zwar befreite ihn der schwache Zedekia und fragte ihn während der fortgesetzten Belagerung heimlich um Rat; allein, da er Unterwerfung anriet, wurde er auf Betrieb einer kriegerischen Partei der Großen in eine Grube geworfen, 38, 6. Nach einer zweiten Unterredung befreite ihn der König abermals und rettete ihn so vom Hungertode, hielt ihn dann aber doch gefangen, bis Nebukadnezar die Stadt eingenommen. Als dieser erfuhr, daß Jeremia zum Gehorsam ermahnt hatte, ließ er ihn sofort frei und stellte es ihm anheim, ob er in Palästina bleiben, oder mit nach Babel gehen wolle. Er zog es vor, unter den Trümmern seines heißgeliebten Vaterlandes zu verweilen und zu trauern. Ein Geschenk und Lebensunterhalt wurde ihm zugesichert, wenn er in Mizpa, dem Sitze des chaldäischen Statthalters Gedalja, sich niederlaßen wollte.

Den armen besitzlosen Leuten, die im Lande zurückgelaßen und theils früher ausgewandert waren, gab man Weinberge und Äcker und es begann bereits eine friedliche, bürgerliche Thätigkeit; sogar ein Gotteshaus wurde an der Stelle des Tempels eingerichtet. Da wurde Gedalja von einem gewißen Ismael, der aus dem königlichen Geschlecht stammte und selbst zu regieren wünschte, schon nach 2 Monaten ermordet. Aus Furcht vor der Rache der Chaldäer floh der Rest des Volkes nach Ägypten. Umsonst suchte Jeremia diese Auswanderung zu verhindern; er selbst mußte vielmehr nebst Baruch die Reise mitmachen, 41—43. Dort redete er gegen den Götzendienst, den die Flüchtlinge forttrieben und weißagte die Eroberung Ägyptens durch die Chaldäer, die dann mehre Jahre später auch erfolgte, die er selbst aber nicht mehr erlebt zu haben scheint. Zwar führen K. 50—51 viel weiter herab und weißagen die Zerstörung des übermütigen Babels; allein dieß Stück kann auch aus andern Gründen nicht mehr von Jeremia verfaßt sein. In Ägypten hat unser Prophet höchst wahrscheinlich sein Leben beschloßen, wie denn auch die spätere Sage ihn in Kairo begraben sein läßt.

2. Das Buch des Jeremia hat ein ähnliches Schicksal wie er selbst erfahren und trägt die deutlichsten Spuren der verwirrten, sturmbewegten Zeit, aus der es hervorgieng, an sich. Im Allgemeinen kann man

3 Theile unterscheiden, die hier mehr als bei irgend einem andern Propheten mit historischen Nachrichten durchflochten sind.

Erster Theil, K. 1—29. Als Einleitung steht hier eine Vision, die Berufung des Propheten, die aber hinter der des Jesaja K. 6 an dichterischer Schönheit und Gedankenfülle weit zurücksteht. Darauf folgen K. 2—24 sieben besondere Strafreden an das jüdische Volk, die ziemlich genau nach der Zeitordnung und einer gewißen Sachordnung zusammengestellt sind. Zunächst enthalten K. 2—6 wohl die Quintessenz der ältesten Reden aus der Zeit Josia's. Jeremia beginnt mit einer kurzen Übersicht der israelitischen Geschichte, rügt dann namentlich den Götzendienst, indem das Volk den „Quell lebendigen Waßers" verließ und gegen fremde Götter vertauschte. Das thun nicht einmal die Heiden; die behalten doch ihre nationalen Götter bei, obwohl sie nur Ungötter sind. Doch die Strafe bleibt nicht aus:

Wie ein Dieb beschämt wird, wenn man ihn ertappt,
So wird beschämt werden das Haus Israels,
Sie, ihre Könige und ihre Fürsten,
Ihre Priester und ihre Propheten,
Die da sprachen zum Holze: „Du bist mein Vater!"
Und zum Steine: „Du hast mich geboren." —
Ja, sie wandten mir den Rücken und nicht das Antlitz zu;
Doch zur Zeit ihres Unglücks werden sie sagen:
Auf, und errette uns!
Aber wo sind denn deine Götter, die du dir gemacht?
Sie mögen aufstehn, ob sie dich retten zur Zeit deines Unglücks u. s. w.

Ebenso wie an seinen Götzen wird das Volk an der ägyptischen Hülfe zu Schanden werden:

Was läufst du so sehr, zu verändern deinen Weg?
Auch an Ägypten wirst du zu Schanden werden,
Wie du zu Schanden wurdest an Assur.
Auch davon wirst du abkommen
Indem du deine Hände über dein Haupt schlägst;
Denn der Herr hat verworfen deine Stützen
Und es wird dir mit ihnen nicht gelingen.

Sodann folgt K. 3—6 eine neue Strafrede bei der Ankunft der nordischen Feinde, worunter hier die Scythen, später die Chaldäer zu verstehen sind. In der Einleitung wird des nördlichen Reiches gedacht, das nicht so verderbt war da es sank, als Juda gegenwärtig. Es möge sich zum wahren Gott bekehren, so soll es einst Begnadigung finden. Auch später noch, z. B. 31, 18—20, erwähnt er voll rührender Theilnahme die nördlichen Bewohner. Über das unverbeßerliche Volk in Juda aber

kommt eine große Zerstörung; im Geiste erblickt der Prophet schon die ungeheure Verwüstung 4, 23 ff.

Ich sah das Land — es war eine Wüste und Wildnis,
Auf zum Himmel — dahin war das Licht;
Ich sah die Berge — und siehe, sie bebten
Und alle Hügel bewegten sich;
Ich sah — und siehe, da war kein Mensch,
Und alle Vögel des Himmels waren entflohn.
Ich sah — und sieh, das Fruchtgefild war die Wüste,
Und all seine Städte waren zerstört
Ob des Herrn, ob der Glut seines Zorns.
Denn so spricht der Herr:
Zur Wüste soll werden das ganze Land,
Doch den Garaus will ich ihm nicht machen. u. s. w.

Die Notwendigkeit solcher Züchtigung wird sodann aus den Sünden des Volkes und seiner Fürsten bewiesen. Alle sind abtrünnig und sittlich entartet, sind „geile Rosse, einer des andern Weib anwiehernd," sind Frevler, die Fallen legen und Menschen fangen, die ihren Gott verlaßen und verläugnen; Jeder sucht nur seinen Nutzen, Priester und Prophet sind trügerisch und meinen, der Schaden des Volkes sei leicht zu heilen. Man opfert zwar Weihrauch und köstliches Rohr; allein Gott hat an ihren Gaben kein Wohlgefallen; sie können das Verderben nicht abwenden, da ihr Inneres „Erz und Eisen" ist. Vielmehr heißt es 5, 15 ff.:

Siehe, ich bringe über euch ein Volk aus der Ferne,
Du Haus Israels, spricht der Herr,
Ein Volk, das unzerstörbar, ein Volk, das uralt ist,
Ein Volk, dessen Sprache du nicht kennst,
Und was es redet nicht verstehst.
Sein Köcher ist wie ein offenes Grab,
Sie alle sind Helden:
Das wird verzehren deine Ernte und dein Brod,
Wird verschlingen deine Söhne und Töchter,
Verschlingen deine Schaafe und Rinder,
Verschlingen deinen Weinstock und Feigenbaum;
Zertrümmern wird es deine Festungen, auf die du dich verläßest, mit dem Schwerte.

Und K. 6, 22 heißt es weiter:

Siehe, ein Volk kommt aus dem Nordlande
Und eine große Nation macht sich auf aus
der äußersten Gegend.
Bogen und Lanze führen sie,
Grausam sind sie und ohne Erbarmen.
Ihr Getöse braust wie das Meer,
Und auf Rossen reiten sie,
Gerüstet wie ein Mann zum Kriege
Wider dich, du Tochter Zion!

Es folgt dann K. 7—10 eine ähnliche Strafrede, die Jeremia im Anfang der Regierung Jojakims am Tempel gehalten. Er zeigt, wie nichtig das Vertrauen des Volkes auf seinen längst entweihten Tempel ist, und nennt ihn eine Räuberhöhle, die zerstört werden müße. Es finden sich hier große, freisinnige Aussprüche gegen alle Werkheiligkeit, gegen das gesinnungslose Opferwesen und den falschen, officiellen Gesetzeseifer der damaligen Schriftgelehrten. 7, 22 ff.

Eure Brandopfer fügt zu euren Schlachtopfern und eßet Fleisch!
Denn nicht hab ich mit euren Vätern geredet, noch ihnen geboten
Zur Zeit da ich sie herausführte aus dem Lande Ägypten
In Betreff der Brand- und Schlachtopfer;
Sondern nur dieß ist es, was ich ihnen gebot:
Höret auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein,
Und wandelt auf jeglichem Wege, den ich euch gebiete,
Auf daß es euch wohl gehe!
Doch sie hörten nicht u. s. w.

Den Schriftgelehrten aber ruft er zu 8, 8 f.:

Wie möget ihr sagen: weise sind wir
Und das Gesetz des Herrn verstehen wir?
Wahrlich, zur Lüge macht es
Der Lügengriffel der Schreiber.

Zu Schanden werden die Weisen,
Sie werden bestürzt und gefangen werden.
Sie haben verworfen das Wort des Herrn,
Und was für Weisheit haben sie denn?

Über den unabwendbaren Untergang des Volkes ist er aufs Tiefste erschüttert und seufzt 8, 23:

O würde mein Haupt doch zu Waßer
Und mein Auge ein Thränenquell,
Daß ich weinen könnte bei Tag und Nacht
Über die Erschlagenen meines Volkes!

Die Rede zeigt sodann K. 10, wie die Götzen vor dem allmächtigen Gott nicht bestehen können und endet mit dem Gebet, Israel doch mit Maß zu züchtigen und dagegen die Heiden, die es jetzt verschlingen, zu strafen. Der babylonische Jesaja hat dieß Stück später nachgeahmt oder weiter ausgeführt. Gegen die Echtheit, die auch Ewald und Umbreit festhalten, läßt sich nichts Stichhaltiges einwenden. Sehr schön gehalten ist hier die Beschreibung der göttlichen Macht im Gegensatz zur Natur und zu allem Menschenwerk. 10, 10 ff.

Gott der Herr ist Wahrheit,
Ist ein lebendiger Gott und ewiger König,
Vor seinem Grimm erbebt die Erde
Und die Völker halten seinen Zorn nicht aus.

Er schuf die Erde durch seine Kraft,
Gründete die Welt durch seine Weisheit
Und spannte durch seine Einsicht den Himmel aus.
Sobald er donnert, ist Waßergetose am Himmel,

Er zieht Gewölk vom Ende der Erde herauf.
Blitze bildet er für den Regen
Und führt den Sturm aus seinen Kammern.
Da verdummt der Mensch, so daß er sinnlos wird,
Schämt jeder Bildner sich des Gebildes;
Denn Lüge ist sein Werk und kein Geist darin,
Nichtig ists, ein thöricht Machwerk,
Das zur Zeit der Züchtigung untergeht.

In einer anderen Rede K. 11—13 wird besonders hervorgehoben, wie vergeblich die Ermahnungen zur Bundestreue im Deuteronomium gewesen. Jeremia selbst wird von seinen Mitbürgern in Anatot angefeindet und mit dem Tode bedroht. Er klagt unmutig über das Glück der Frevler, welche so lange nicht von der göttlichen Rache ereilt werden. Doch steht dem Lande die Verheerung und dem undankbaren, übermütigen Volke die Fortführung sicher bevor. Dieß wird K. 13 symbolisch dargestellt. — Einen weitern Anlaß zu drohenden Reden gab eine große Dürre, K. 14—18. Eine Fürbitte des Propheten hilft nichts mehr, da das Volk ebenfalls innerlich verdorrt und unrettbar verloren ist und von Lügenpropheten misleitet wird. Die persönlichen Anfechtungen, die Jeremia erfuhr, pressen ihm unmutige Worte aus: „Wehe mir, o meine Mutter, daß du mich geboren! einen Mann des Streits und Haders für das ganze Land. Ich leihe nicht aus und sie leihen nicht mir; doch sie alle verwünschen mich." Indes tröstet Gott den Verzagenden. Er soll aber ehe- und kinderlos bleiben, weil alles Volk durch Seuche und durchs Exil hingerafft werden wird. Es folgen dann theils Ermahnungen, den Sabbat doch zu halten, theils erneute Strafdrohungen, und zuletzt Verwünschungen der Feinde des Propheten. Kap. 19—20 wird in Bildern und Symbolen die Notwendigkeit des Exils verkündet; aber schon zieht er sich allgemeinen Haß und Mishandlungen zu. Als die Chaldäer die Stadt belagern, soll er das Schicksal Israels weißagen. 21—24. Er kann nichts Tröstliches sagen; er klagt über die Leiter des Volkes, über die Könige, die falschen Propheten, „die da laufen, ohne daß Gott sie gesandt hat, die vielmehr die Offenbarungen ihres eigenen Herzens ausreden, das Volk mit eitlem Wahne erfüllen, durch Träume und Lügen weißagen und die Arme der Frevler stärken." K. 23, 9—40. Dazu das Gesicht von den zwei Feigenkörben K. 24, nach Am. 8, 1—3. Am weitesten erhebt sich die Drohung eines Gerichtes über alle Völker weit und breit, K. 25, indem Gott schwinden laßen wird aus ihnen „den Ton der Wonne und der Freude, den Ton von Bräutigam und Braut, den Laut der Mühle und der Lampe Schein." — Hier standen vielleicht, wie Ewald nach dem Vorgange der 70. annimmt, ursprünglich die Aussprüche über fremde Völker, K. 46—49, und K. 25 bildete dazu den all-

gemeinen Schluß. Doch konnten sie auch als minder wichtig wie ein Anhang ans Ende gestellt werden. Im masoretischen Texte folgen jetzt zum Schluß des ersten Theils K. 26—29 drei vorherrschend geschichtliche Stücke. Jeremia spricht hier ausführlich von seiner eigenen prophetischen Wirksamkeit, wie er Unglück geweißagt, zur Unterwerfung geraten und mit namhaften Gegnern, besonders mit falschen Propheten deshalb zu kämpfen gehabt habe. Das Sendschreiben an die babylonischen Gefangenen bildet das Ende dieses Theils.

Zweiter Theil. Kap. 30—39. Daß hier ein besonderer Abschnitt beginnt, zeigt deutlich die neue ausführliche Überschrift. Es folgt zunächst die Schilderung der messianischen Zeit, die Verheißung der Rückkehr und einer Wiederherstellung des Staates, und zwar K. 30—31 in klarer Rede, dann K. 32—33 in Bildern und Symbolen. — Darauf folgen geschichtliche Nachträge über die letzten Zeiten und wie er bei besondern Gelegenheiten zum Volke geredet, wie er von nutzloser Gegenwehr abgemahnt (K. 34, 1—7) und gegen die Knechtung der im siebenten Jahre frei gelaßenen geeifert (34, 8—22). Noch weiter, bis auf die Zeit des ersten chaldäischen Einfalls, geht K. 35 zurück, das merkwürdige Stück über die Rechabiten. Diese bildeten eine besondere Sekte, die unter Zelten wohnend das einfache Nomadenleben fortführten und sich wie die Nasiräer des Weins enthielten. Ihr Stifter und Stammvater wird Jonadab genannt. Beim Anrücken der Chaldäer waren sie nach Jerusalem geflohen, wo Jeremia sie den Judäern als Muster aufstellte. In einer kurzen Erzählung K. 36 wird die Entstehung der ersten Schrift berichtet. Hierauf folgte ursprünglich wohl K. 45, ein Schluß- und Trostwort für den vielgeplagten Schreiber Baruch, zur Zeit jener ersten Aufzeichnung im Jahre 607. Jetzt ist dies kleine Stück durch einen großen geschichtlichen Nachtrag getrennt, durch K. 37—44, Stücke, die wohl erst weit später und zum Theil in Ägypten abgefaßt wurden.

Dritter Abschnitt, Kap. 46—51. Aussprüche über fremde Völker. Es sind dies kürzere Reden, die Jeremia, den Eroberungszügen der Chaldäer folgend, zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben oder diktirt hatte. Es sind offenbar meistens rein schriftstellerische Produkte; so das Triumphlied über die bei Karkemisch geschlagenen Ägypter; die Bedrohung Ägyptens durch Nebukadnezar; die Aussprüche über die Philister, Moabiter und Ammoniter; über Edom, Damaskus und einige arabische Stämme, so wie über Elam, zusammen 9 kleine Stücke. Daran schließen sich zwei Anhänge K. 50—51, eine Weißagung über den Untergang Babels nebst einer Aufforderung an die Exulanten zur Rache

und Rückkehr. Das Stück erklärt sich nur aus der letzten Zeit des Exils und kann schon deshalb nicht von unserm Propheten herrühren. Indes ist er darin nachgeahmt, wie auch der babylonische Jesaja. Unter den nordischen Feinden sind hier die Meder und Perser gemeint. — Ein noch späterer Anhang ist K. 52, über die letzten Schicksale Jerusalems und des Volkes, ein Auszug aus den Reichsannalen, der fast wörtlich auch im 2 Kön. 24, 18 ff. steht. — Alles Übrige außer diesen drei Kapiteln und mehren Glossen und Zusätzen in den echten Stücken trägt das Gepräge von Jeremia's eigenthümlichem Geiste und wird von ihm herrühren. Nur ist der Text schon sehr früh verwahrlost und in Unordnung geraten, was sich aus der Entstehungsgeschichte des Buchs zum Theil erklärt.

Im Allgemeinen müßen wir nach den eignen Angaben des Propheten drei verschiedene Zeiten seiner Schriftstellerei unterscheiden. Die erste Aufzeichnung nach einer 23jährigen Wirksamkeit geschah im 4. Jahre des Jojakim, also 607, nach K. 36, 2. Die zerstörte Schrift wurde sogleich vollständig wieder hergestellt, 36, 28. Wenn es am Schluße heißt, 36, 32: „Und es wurden hinzugefügt zu ihnen noch viele Worte gleich jenen," so kann dieß nur ein Zusatz aus späterer Zeit sein; denn die erste wie die zweite Aufzeichnung enthielt Alles, was der Prophet bis dahin geredet hatte. Dazu rechne ich namentlich K. 1—18. 25—26. 35—36. 45. 46—49. Diese Grundsammlung nahmen die 599 nach Babel geführten Verbannten unstreitig mit. Was sie von spätern Stücken abschriftlich erhielten, mochten sie selbst beliebig einschalten oder anfügen. — Die zweite Periode der Schriftstellerei fällt wieder 20 Jahre später, um 588 nach der Zerstörung Jerusalems, wie dieß K. 30, 2 ausdrücklich angegeben wird. Er vervollständigte jetzt die erste Sammlung. Einzelnes war wohl schon früher eingetragen, z. B. der Brief an die Verbannten, um 599. Jetzt aber um 588—587 schrieb er nach der Katastrophe die tröstlichen Weißagungen, K. 30—33. Auch die zweite Überschrift K. 1, 3 kam jetzt erst zu der ersten hinzu; denn sie setzt das Exil voraus, und ebenso schaltete er wohl selbst manche spätere Stücke, wie K. 21—24 u. A., in die ältere Sammlung ein. Gegen die ausdrückliche Angabe des Propheten nimmt Ewald an, daß die zweite Aufzeichnung zugleich mit den Vermehrungen erst nach der Zerstörung Jerusalems stattgefunden habe. Jedenfalls kam diese zweite Ausgabe auch nach Babel und erhielt sich hier bei dem gebildeteren Theile des Volkes. — In Ägypten endlich erhielt das Buch die letzten echten Zusätze von Jeremia. Der Prophet selbst mag das Buch, das zur Erbauung ja

nicht chronologisch zusammengestellt zu werden brauchte, in ziemlicher Unordnung hinterlaßen haben, so daß bald Abschreiber und Schriftgelehrte in Ägypten sich veranlaßt sehen mochten, manches umzustellen und passender unterzubringen. Die griechische Übersetzung der 70. nämlich zeigt eine sehr abweichende Reihenfolge der einzelnen Stücke und überhaupt einen sehr verschiedenen Text. Am bemerkenswertesten ist, daß die Aussprüche über fremde Völker (K. 46—49) gleich nach K. 25, 13 stehen, weil hier nämlich Weißagungen über fremde Völker angekündigt werden. Allein die Einschaltung ist ungeschickt angebracht; sie zerreißt ein zusammenhängendes Stück, und müßte jedenfalls gleich auf K. 24 folgen, weshalb es zweifelhaft bleibt, ob Jeremia selbst schon diese Stücke in die Mitte stellte, oder ob es nicht vielmehr erst ein späterer Leser that nach Analogie des jerusalemischen Jesaja und des Ezechiel. Auch sonst sind im griechischen Texte die Aussprüche unter einander umgestellt. So ist das unechte Stück über Babel K. 50—51 zurückversetzt und eingeschoben. Offenbar gab es früh wenigstens zwei verschiedene Recensionen unsers Buchs, eine babylonische, die später nach Palästina kam, und eine alexandrinische, die in Ägypten entstand und zunächst für den ausgewanderten, ärmsten und ungebildetsten Theil des Volkes bestimmt war, später aber von alexandrinischen Juden kritisch zugestutzt, verkürzt und erweitert wurde. Im Allgemeinen ist der hebräische Text wohl richtiger, als der der 70. zu Grund liegende, der Vieles willkürlich ausläßt, z. B. gewiße Wiederholungen, die Jeremia gerade sehr liebt, oder auch längere Stellen wie 10, 6—8, 10. 11, 7, 13—14. K. 33, 14—26; anderer Seits sind dort Zusätze, die der masoretische Text nicht hat. Immer aber ist die griechische Übersetzung zur Verbeßerung mancher Lesarten mit Nutzen zu gebrauchen.

3. Was den prophetischen und schriftstellerischen Charakter Jeremia's betrifft, so ist er schon von Haus aus eine weiche und wehmütige Natur, die den Stürmen der Zeit oft ganz zu erliegen scheint, dann mit wunderbarer Kraft sich ermannt, aber bald wieder ermattet und seinen namenlosen Schmerz über das unvermeidliche Schicksal seines Vaterlandes in Thränen und Trauertönen ergießt. Etwas Zerrißenes und Unversöhntes, ein Notschrei des Schmerzes geht durch das ganze Buch hindurch. „Ob der Wunde meines Volkes bin ich verwundet, bin im Trauergewande und Entsetzen hat mich erfaßt.“ „Weinen wird im Stillen meine Seele, und beständig thränen und zerfließen in Thränen mein Auge, weil gefangen fortgeführt wird die Heerde des Herrn.“ Diese Weichheit seiner Natur zeigt sich namentlich auch in der Art, wie er seine

persönlichen Gefühle in lyrischer Weise so oft ausströmt, wie er seine Gegner bekämpft, verwünscht und zuweilen mit Gott selbst zu hadern beginnt, weil er die Sünder noch leben läßt. Diese Ausbrüche persönlichen Unmuts kommen bei ältern Propheten in solcher Weise gar nicht vor und gehören mehr dem lyrischen Dichter an, der sein subjektives Gefühl walten laßen darf. vgl. K. 12, 1—4. K. 14, 7—9, 19—22. K. 15, 10, 15—21. Die letzte Stelle ist ein prophetisches Lied, das mit Gottvertrauen endet und im Psalter stehen könnte. Auf die Klage, daß der Prophet Gottes wegen Schmach und Schmerzen erdulde, erfolgt die Antwort: „Ich will dich machen für dieses Volk zu einer festen Mauer von Erz, so daß, die wider dich kämpfen, dir nicht obsiegen werden; denn ich bin mit dir, dir zu helfen und dich zu retten, spricht der Herr." Minder gefaßt ist K. 17, 14—18 und K. 18, 18—23. Als ein Urbild vieler eigentlicher Klaglieder stehe hier K. 20, 7–18, wo der Prophet ganz lyrisch klagt und trotz seines Gottvertrauens den Tag seiner Geburt verwünscht. Nur würde der Zusammenhang beßer, wenn man Strophe 3 und 4 voranstellte und dann 1 und 2 folgen ließe.

Du verlocktest mich, Herr, und ich ließ mich verlocken,
Hast mich ergriffen und hast gesiegt;
Zum Gespött bin ich worden allezeit,
Indem ein Jeder mich verhöhnt.
Denn so oft ich rede, muß ich klagen,
Muß rufen: Mishandlung und Gewalt!
Ja, das Wort des Herrn ist mir geworden
Zur Schmach und zum Schimpfe allezeit.
Und mein' ich: ich will an ihn nicht denken
Und ferner nicht reden in seinem Namen,
So wirds in meinem Herzen wie brennendes Feuer,
Das da verschloßen in meinem Gebein.

Ich mühe mich ab, es auszuhalten, und kann es nicht;
Denn ich hörte das Flüstern Vieler,
Indem Schrecken war ringsum:
„Zeiget es an und laßt uns ihn anzeigen!"
All meine Freunde lauern auf meinen Fall:
„Vielleicht läßt er sich verleiten,
So werden wir seiner mächtig
Und wollen unsre Rache an ihm nehmen!"
Doch der Herr ist mir wie ein gewaltiger Held,
Drum straucheln meine Verfolger und werden nicht siegen,
Schämen sich sehr, daß es ihnen nicht gelingt,
In ewiger, unvergeßlicher Schande.

Gott der Heerschaaren prüft den Gerechten,
Sieht Nieren und Herz;
Möchte ich sehn deine Rache an ihnen!
Denn dir hab' ich meine Sache offenbart.
Singet dem Herrn, lobpreiset den Herrn,
Denn er rettet des Armen Leben aus der Frevler Hand.
Doch verflucht sei der Tag, an dem ich geboren!
Der Tag, an dem meine Mutter mich gebar,
Nicht sei er gesegnet!
Verflucht der Mann, der dem Vater die Botschaft brachte:
„Es ward ein Söhnlein dir geboren,"
Ihn höchlich erfreuend.

Es werde jener Mann wie die Städte,
Die der Herr zerstört hat ohne Reue!
Er höre Geschrei am Morgen
Und Kriegesruf zur Mittagszeit:

Weil er mich nicht getödtet im Mutterschooß noch,	Warum doch kam ich aus dem Mutterschooß hervor,
So daß meine Mutter mein Grab geworden	Um zu sehen Elend und Jammer
Und ihr Leib ewig schwanger geblieben!	Und meine Tage in Schmach zu verbringen?

Diese vorherrschend subjektive Seite des Jeremia zeigt sich auch darin, daß er häufiger als andre Propheten Aussprüche gegen Einzelne gibt wie K. 22, 10—12. 22, 13—19. K. 28. K. 29, 24—32. K. 36, 29—31. Ebenso Verheißungen an einzelne Personen 39, 15—18. K. 45. — Indes ist er keinesweges bloß ein elegischer Dichter. Neben jener natürlichen Weichheit und Reizbarkeit findet sich eine ebenso tiefe sittliche Kraft, die größte Entschiedenheit, überall vor Hohen wie vor Niedern selbst mit Lebensgefahr die Wahrheit zu verkünden und rücksichtslos die Lage des Staates, des Rechtswesens, der Religion und Sittlichkeit aufzudecken. Seine genauen, oft bis ins Einzelnste gehenden Schilderungen geben uns das treuste Bild jener sich auflösenden, verwirrten Zustände. —

Der Prophet, der gewiß ein guter Patriot war und mit rührender Liebe an seinem Vaterlande und Volke hieng, sah sich in die traurige Notwendigkeit versetzt, Unterwerfung unter die erdrückende Übermacht anzuraten. Auch ein König mit größeren Herrschergaben, als Zedekia sie besaß, würde den Untergang des kleinen Staates schwerlich abgewandt haben. — Jeremia sah immer klarer, aber auch mit steigendem Schmerze das unabwendbare Schicksal voraus, und mußte es noch miterleben, wie es vernichtend über die heilige Stadt und das ganze Land hereinbrach. Dennoch verkündete er mitten unter den Trümmern Jerusalems mit fester Zuversicht das Unglaubliche, die einstige Rückkehr aus der Verbannung und eine schönere Zukunft des theokratischen Staates. K. 30—33. Diese Weißagungen gehören zu den merkwürdigsten des alten Bundes und sind nur erklärlich aus der tiefen sittlichen Macht des Geistes, welche die Propheten durchdrang und sie trotz aller Hemmungen, trotz aller Verfolgungen der Zeitgenoßen aufrecht erhielt. Zugleich erhebt sich Jeremia jetzt bei der äußeren Vernichtung des Staates zu dem Gedanken, daß auch der bisherige Bund des Volkes nicht mehr genüge, sondern ein neuer geschloßen werden müße, ein Bund, der nicht mit Erz und Griffel in Stein gegraben, sondern ins Herz der Menschen geschrieben sei, also ein Bund der Gesinnung und nicht des äußeren Gesetzes. Zugleich wird dann jeder Israelit unmittelbar von Gott selbst belehrt werden. K. 31, 31—34:

Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr,
Da schließe ich mit dem Hause Israels
Und mit dem Hause Juda's einen neuen Bund,
Nicht wie der Bund, den ich schloß mit ihren Vätern
Zur Zeit, da ich ihre Hand ergriff,
Um sie hinauszuführen aus dem Lande Ägypten,
— Welchen meinen Bund sie brachen,
Obwohl ich ihr Schutzherr war, spricht der Herr, —
Sondern dieß ist der Bund, den ich schließen werde mit dem Hause Israels
Nach jener Zeit, spricht der Herr:

Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres
Und schreibe es ein in ihr Herz,
Ich werde dann ihr Gott sein
Und sie werden mein Volk sein.
Dann werden sie nicht mehr Einer den Andern,
Bruder den Bruder belehren und sprechen: „erkennet den Herrn!"
Sondern sie alle werden mich erkennen
Vom Kleinsten bis zum Größesten, spricht der Herr;
Denn ihre Schuld will ich vergeben,
Und ihrer Sünde nicht weiter gedenken.

Es ist dieß eine neue und freisinnige Anwendung eines Gedankens, den schon 50 bis 60 Jahre früher der Gesetzprediger im Deuteronomium 30, 11—14 ausgesprochen, daß nämlich das göttliche Gesetz keinen transcendenten Ursprung habe, sondern im Munde und Herzen des Menschen selbst liege und deshalb leicht zu vollbringen sei.

Überhaupt hängt unser Prophet nicht einseitig am Alten, am wenigsten, wenn es ein bloß Äußerliches ist, wie z. B. die heilig gehaltene Bundeslade, um die man sich künftig nicht kümmern und sie nicht wieder herstellen werde. K. 3, 16. Im Gegensatz zur gewöhnlichen Beschneidung fordert er auf, das Herz zu beschneiden, und obwohl er selbst von priesterlicher Herkunft war, so hat doch kein anderer Prophet die pflichtvergeßenen Priester und Propheten jener Zeit so gegeißelt wie er. Erst als alter Mann zeigt er dem levitischen Wesen sich günstiger. K. 33, 19 ff.

Allerdings ist Jeremia kein origineller und genialer Geist, keine eigentlich poetische, schwungreiche Natur, obwohl ihm tiefes und leichterregbares Gefühl nicht abzusprechen ist.. Allein das Gefühl an sich macht nicht den Dichter, sondern die phantasiereiche Auffaßung und Darstellung desselben oder eines Gedankens. Außerdem ist sein Gefühl mehr ethischer, als ästhetischer und poetischer Art. Er hat zu wenig Sinnlichkeit und für die schöne rhythmisch abgerundete Form kein rechtes

Organ. Taucht sie stellenweis auch hervor, so weiß er sie nicht festzuhalten und durch ein ganzes Stück durchzuführen, wenigstens nicht in den prophetischen Reden. Er ist überhaupt mehr Redner als Dichter und hat den Predigerton des Deuteronomiums sich angeeignet, so daß seine Volksreden, die durch Breite und Wiederholungen oft ermüden, nichts weniger als poetisch-prophetische Kunstwerke sind wie bei Jesaja und Andern, sondern eine eigenthümliche Mischung von Prosa und Poesie zeigen. Die frühern Reden, namentlich die über fremde Völker, sind etwas lebendiger, kräftiger und gedrängter, als die späteren. Die vorherrschend trübe elegische Stimmung brachte ohnehin schon eine gewiße eintönige Redseligkeit mit sich, die durch die immer sich wiederholenden Ermahnungen voll stehender Gedanken und Wendungen noch vermehrt wird. So hat nun die Darstellung im Ganzen etwas Zerfahrenes, Aufgelöstes und Haltungsloses. Die Stürme der Zeit ließen ihn nicht dazu kommen, seine Gedanken zu koncentriren und zu wenigen, großartigen Gemälden zusammenzuordnen. Auch hat offenbar die Gewohnheit des Diktirens auf seine Schreibart unvortheilhaft eingewirkt. Denn daß er nicht etwa nach Concepten, wie man gemeint hat, sondern aus dem Kopfe die oft vorgetragenen Grundgedanken dem Baruch in die Feder gab, folgt außer der bestimmten Angabe K. 36, 2, 28 auch aus den sehr ungleich gehaltenen Reden selbst, die ganz den Eindruck machen, als seien sie extemporirt oder einem mündlichen freien Vortrage nachgeschrieben. —

Eigenthümlich sind dem Jeremia zahlreiche symbolische Handlungen, die aber größtentheils nicht aufgeführt, sondern ein bloßer Redeschmuck sind, als solcher aber — wie die beiden Visionen K. 1 und 24 — wenig Phantasie und Erfindungsgabe zeigen. Selbst in den messianischen Hoffnungen, die er erst spät, erst nach der großen Katastrophe ausspricht (K. 30—33), fehlen die schönen poetischen Anschauungen der älteren Propheten über eine Verklärung der Natur und über ihre sittliche Versöhnung mit dem Menschen, wie sie sich z. B. noch bei dem gleichzeitigen Verfaßer von Zach. 12—14 finden, so wie später wieder bei dem babylonischen Jesaja. Er ist, wie gesagt, eine etwas nüchterne Natur, und daher auch ein Feind aller unklaren Träumerei und aller schwärmerischen Erwartungen, und so macht seine Schrift eigentlich den Übergang von der Prophetie in die reine Lehre und Erbauung. Es ist dieß im Gange der Entwicklung kein Rückschritt; im Gegentheil sind gerade durch Jeremia die allgemeinsten religiösen Wahrheiten dem Volke nahe gebracht und recht eigentlich popularisirt worden, weshalb er auch

unter allen Propheten der leichteste ist. Das Deuteronomium hat am meisten auf seine Entwicklung eingewirkt. Aber auch sonst erscheint er mehrfach abhängig von älteren Propheten und hat namentlich in den Aussprüchen über fremde Völker Vieles entlehnt. Vgl. Kap. 48 mit Jesaja 15—16. Jer. 49, 7—17 mit Obadja. Über dieß letzte Stück ist hier noch einiges zu bemerken.

Obadja enthält eine Drohrede gegen die Edomiter, weil sie bei der Zerstörung Jerusalems den Chaldäern geholfen und die Israeliten schadenfroh verspottet hatten. Schon früher war den Edomitern wegen ihres Übermutes Strafe angedroht und hatte sie betroffen. Ebenso sollen sie jetzt aufs Neue gezüchtigt werden; denn ein göttliches Gericht wird bald über alle Völker ergehen. Darauf wird Juda und Israel aus der Gefangenschaft zurückkehren und das davidische Reich hergestellt werden, während Edom durch Juda unterworfen werden wird. Das Stück muß bald nach der Zerstörung der Stadt, um 588, von einem Zeitgenoßen des Jeremia verfaßt sein. Er wiederholt dabei den Ausspruch eines andern Propheten über Edom (Obad. 1, 1—7, 18) und trifft dabei so wörtlich mit Jeremia 49, 7—21 zusammen, daß notwendig einer vom andern abhängig zu sein scheint. Nun diktirte Jeremia jene Stücke im 4. Jahre des Jojakim, um 606, woraus Hitzig u. A. folgern, daß Obadja, der nach dem Jahre 588 schrieb, die übereinstimmenden Verse von Jeremia entlehnt haben müße. Indes sind innere Gründe durchaus dagegen; denn bei Obadja erscheint Alles ursprünglicher, wohl zusammenhängend, abgerundet und voll, während Jeremia die gleichen Verse mehr ins Breite zieht oder auch verkürzt und durch einander wirft. Der Widerspruch erklärt sich einfach durch die Annahme, daß beiden Verfaßern ein drittes älteres Stück zu Grunde liegt, welches sie unabhängig von einander benutzt haben, und zwar Jeremia im Ganzen freier und willkürlicher, während Obadja den Urtext weniger verändert beibehalten hat. Es verhält sich hiermit also gerade so, wie mit dem Citate bei Jesaja K. 2, 2—4 und Micha 4, 1—4. —

Um das Bild des Jeremia, von dessen Leben und Schicksalen wir mehr wißen, als von irgend einem andern alttestamentlichen Schriftsteller, hier möglichst vollständig hinzuzeichnen, so verbinden wir mit seinen prophetischen Schriften sogleich noch ein rein poetisches Stück, nämlich die fünf Klagelieder, welche die Tradition ihm als Verfaßer zuschreibt. So zuerst die Septuaginta 1, 1. Mit Unrecht hat man für diese Überlieferung sich auf die Chronik berufen. Hier heißt es nämlich 2 Chron. 35, 25: „Und es wehklagte Jeremia über Josia, und alle

Sänger und Sängerinnen sprechen in ihren Klagliedern bis auf diesen Tag von Josia, und machten dieselben zur Sitte in Israel; und siehe, sie sind aufgeschrieben in den Klagliedern." Auch Josephus in der Archäologie X, 5, 1 bemerkt, daß noch zu seiner Zeit der Trauergesang, den Jeremia auf Josia gedichtet, existirt habe. Aus der Angabe der Chronik dürfen wir nur so viel schließen, daß es etwa um 300 vor Chr. eine Sammlung von nationalen Elegien gab, unter denen sich auch eine oder einige auf den Tod Josia's befanden, die man dem Jeremia zuschrieb. Wahrscheinlich standen auch unsre jetzigen Klaglieder darin; nur können es nicht die auf Josia gedichteten sein, wie man früher wohl meinte. Daß das Volk den edlen Josia beweinte, der da war „der Anwalt der Unglücklichen und Armen, der da aß und trank und Recht und Gerechtigkeit übte und dem es deshalb wohl ergieng", wie Jeremia 22, 15, 16 ihm nachrühmt, das wißen wir ebenfalls aus unserm Propheten, 22, 18. Vgl. Zach. 12, 11. Doch bleibt es zweifelhaft, ob gerade Jeremia Todtenlieder auf den gefallenen König gedichtet; denn er fordert vielmehr das Volk auf, lieber seinen Sohn Schallum (d. i. Joachas), der ins Exil geführt wurde, zu beklagen. Jer. 22, 10—12:

„Weinet nicht um den Todten
Und beklaget ihn nicht!
Weinet vielmehr um den, der da geht,
Weil er nimmer wiederkehren
Und sein Geburtsland sehen wird.

Denn so spricht der Herr von Schallum, dem Sohne Josia's, der da König ward an Josia's, seines Vaters, Statt, und der da fortgezogen ist aus diesem Orte:

Er kehret nimmer dahin zurück,
Sondern da, wohin sie ihn geführt, wird er sterben
Und dieses Land nicht wieder sehn." —

Aus dem Inhalte unsrer jetzigen Klaglieder ergibt sich jedenfalls unbestreitbar, daß sie durch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels so wie durch die Fortführung des Volkes nach Babel veranlaßt worden sind. Jede Elegie enthält 22 Strophen, die sehr künstlich mit den Buchstaben des Alphabets beginnen; nur die fünfte, die auch kürzere Strophen hat, ist nicht alphabetisch, besteht aber ebenfalls aus 22 Strophen. Die Lieder sind sichtbar für den Gesang bestimmt und deshalb auch rhythmisch so regelmäßig gemeßen, wie nur wenige andere Stücke. Es herrscht hier aber nicht der sonstige gewöhnliche Parallelismus der Glieder, sondern der Gedanke schreitet in der Regel fort. Wenn Jeremia in

seinen Volksreden zu wenig Formensinn zeigte, so ist hier fast ängstlich das rhythmische Maß gehalten, weshalb man geneigt sein könnte, die Autorschaft ihm abzusprechen, zumal auch einige Stücke, wie K. 2 u. 4, mehr poetische Kraft zeigen, als wir dem Jeremia im Allgemeinen zutrauen möchten. Allein andere Gründe sprechen doch für ihn, namentlich der prophetisch gehaltene Geist dieser Lieder, der elegische Ton, der sich nicht erschöpfen kann und die unverkennbare Ähnlichkeit in der Sprache. Indes von zwingender Notwendigkeit sind alle diese Beweise nicht. Man vergleiche damit das gleichzeitige prophetische Stück Jer. 30—33. Am größten ist die Wahrscheinlichkeit bei Klag. 1 und 3. In dem sonst schönen vierten Klagliede spricht manches gegen Jeremia. So nannte er wohl schwerlich den schwachen charakterlosen Zedekia 4, 20 „unsern Lebenshauch, in dessen Schatten wir zu leben gedachten.“ Charakteristisch ist es jedenfalls für den Dichter Jeremia, daß er sich dem Zwange des Alphabetes in einer so furchtbar ergriffenen, tragischen Stimmung noch unterordnen konnte und einen so zierlichen, rein äußeren und zufälligen Halt für das Aussprechen seiner Gefühle suchte. Ein echt poetischer Genius hätte das nimmermehr gethan. Zudem war er damals mindestens ein Sechziger. Besonders spielend und künstlich erscheint jener Zwang in der 3. Elegie, wo die drei Hauptglieder einer jeden Strophe dreimal denselben Anfangsbuchstaben haben, und deshalb wohl die Bilder so willkürlich gehäuft sind, wie wir es sonst bei Jeremia nicht finden. Außerdem ist jedes der 3 Hauptglieder wieder in 3 kleinere getheilt und enthält zwei betonte Silben, wie die 1. Strophe zeigen mag:

Ach, ich bin der Mann,
der Elend sah
durch die Rute seines Grimms!
Also hat er mich geleitet
und in Finsternis geführt
und nicht in Licht.
Alleinzig gegen mich
wendet er wiederholt
seine Hand alltäglich.

Im Allgemeinen bildet jede Elegie ein abgerundetes Ganzes; in jeder kehren mit einer gewißen Abwechselung und Mannigfaltigkeit einige Grundgedanken wieder, nämlich die tiefste Trauer über das beispiellose Schicksal, die Betrachtung der Schuld und der Notwendigkeit eines solchen Untergangs und endlich die Bitte um Rache an den übermütigen Feinden und um die Erlösung Israels. Von der Not und den Drangsalen während der Belagerung, wie in der Stadt der Hunger wütete, so

daß Mütter ihre eigenen Kinder kochten und aßen, von den Gräueln bei der Erstürmung und Zerstörung entwerfen die Klaglieder ein erschütterndes Gemälde, und wie oft mögen den treuen Vaterlandsfreunden bei Anhörung dieser Gesänge die alten Wunden frisch geblutet haben!

Die erste Elegie beginnt mit dem Klageruf über die verwaiste, verwitwete Stadt, die sonst so volkreich war, nun aber verlaßen, verbannt in der Fremde; Niemand besucht jetzt noch die Feste in Zion. Wegen ihrer Sünden ward die Stadt so gebeugt und ausgeplündert, die Bewohner fortgeführt. Der Feind betrat das Heiligthum, nahm die Weihgeschenke. Alle Kostbarkeiten gab man hin, um den Hunger zu stillen. Dann wird die Stadt, die schon am Ende von V. 9 und 11 selbst spricht, von V. 12—22 redend eingeführt und schildert ihr namenloses Unglück, das sie durch Untreue gegen Gott verschuldete. Doch den Feinden, wie Gott verkündet hat, soll es einst ebenso ergehen, weil sie gleichfalls gefrevelt. Möglicher Weise könnte sich diese Elegie auf die erste Einnahme Jerusalems beziehen, wo nur der Tempel geplündert und die wehrhafte Einwohnerschaft fortgeführt wurde, wie V. 1, 3, 5, 10, 15 besonders hervorgehoben wird. Von einer Zerstörung des Tempels und der Stadt ist hier noch nicht die Rede. Das Feuer, welches Gott V. 13 aus der Höhe in sie sendet, ist nur Bild der Strafe von Oben. Der Verfaßer ringt hier sichtbar noch mit der künstlichen Form, die ihm erst später geläufiger geworden sein muß. Das Stück lautet:

1.

Ach wie sitzt so einsam da
Die volkreiche Stadt,
Wie eine Witwe geworden!
Sie, die Prächtige unter den Völkern,
Die Mächtige unter den Städten
Ist dienstbar geworden!

2.

Bei Nacht weint sie immer,
Die Wangen voll Thränen,
Indem keiner sie tröstet
Von all ihren Freunden;
All ihre Vertrauten verrieten sie,
Sie wurden ihr zu Feinden.

3.

Centnerschwer lag auf Juda
Das Elend und die Knechtschaft,
So wanderte es fort und wohnt unter den Völkern;
Es fand keine Ruhe,
Indem all seine Verfolger
Es erreichten in den Nöten.

4.

Da trauern nun die Wege Ziens,
Weil Niemand zum Feste kommt,
All ihre Thore sind verödet.
Es seufzen ihre Priester,
Es jammern ihre Jungfraun
Und sie ist bekümmert.

5.

Es wurden ihre Dränger
Zu ihren größten Feinden;
Sie plünderten sie, weil der Herr sie beugte.
Ob der Größe ihrer Sünden
Giengen ihre Kinder
Gefangen vor dem Dränger her.

6.

Fortzog von der Tochter Zion
All ihre Pracht;
Ihre Fürsten wurden den Hirschen gleich,
Die keine Weide finden
Und dann kraftlos dahingehn
Vor dem Treiber her.

7.

Gedenk war Jerusalem zur Zeit der Not und Verfolgung
All ihrer Weihgeschenke, die man brachte von Alters her,
Wenn ihr Volk in Feindes Hand fiel
Und kein Helfer da war;
Das sahen die Dränger
Und lachten ihres Untergangs.

8.

Hauptsünden begieng Jerusalem,
Darum ward sie zum Abscheu;
All ihre Verehrer verachteten sie,
Weil sie sahen ihre Blöße,
Sie selbst auch seufzte
Und wandte sich abwärts.

9.

Ihr Unflat klebte an ihren Schleppen,
Sie dachte nicht an ihr Ende,
So sank sie wundersam
Ohne einen Tröster.
„O Herr, sieh mein Elend,
Wie so stolz thut der Feind!“

10.

Keck streckte seine Hand
Der Feind nach ihren Weihgeschenken;
Ja sie sah, wie in ihr Heiligthum Völker kamen,
Denen du doch geboten,
Daß sie niemals zu dir
In die Gemeinde kämen.

11.

Laut erseufzten all ihre Leute
Und suchten nach Brod;
Sie gaben ihre Kostbarkeiten
Für Speise, um sich zu erquicken.
„Sieh, o Herr, und erschau es,
Wie so niedrig ich bin!“

12.

„Merkt es doch all ihr Wandrer des Wegs
Und schauet und seht,
Ob gleicht ein Schmerz wohl meinem Schmerz,
Der angethan ward mir,
Den da beugte der Herr
Am Tage seines Glühzornes?

13.

Niedertrat er meine Gebeine
Und sandte in sie Feuer aus der Höhe;
Spannte Netze meinen Füßen
Und kehrte mich um,
Machte mich öde
Und elend allezeit.

14.

Ohne Lösung hielt er
Das Joch meiner Sünden,
Sie drängten sich hervor, meinen Hals übersteigend;
Der Herr beugte meine Kraft
Und gab mich dahin in Hände,
Die mir unwiderstehlich.

15.

Prachthelden, die ich hatte,
Nahm alle mir der Herr
Und berief gegen mich eine Kriegerschaar,
Meine Jünglinge zu zerschmettern;
Die Kelter trat der Herr
Über der Jungfrau, der Tochter Juda's.

16.

Quillend von Waßer sind deshalb meine Augen,
Und ich weine, weine,
Weil so fern von mir ein Tröster,
Der mich erquickte.
Meine Söhne sind vertilgt,
Weil obgesiegt der Feind.

17.

Reckt auch Zion die Hände empor,
Doch tröstet es keiner;
Der Herr bestellte seine Dränger
Rings um Jakob;
Jerusalem wurde
Zum Abscheu unter ihnen.

18.
Sieh, gerecht ist der Herr,
Denn ich verwarf sein Wort.
So hört doch all ihr Völker
Und sehet meinen Schmerz!
Meine Jungfrauen und meine Jünglinge
Zogen fort als Gefangene.

19.
Treulos waren gegen mich
Die Freunde, die ich gerufen;
Meine Priester und Ältesten
Verschmachteten in der Stadt,
Da sie Speise für sich suchten,
Um sich zu erquicken.

20.
„„Umdrängt bin ich, sieh es, o Herr!““
Mein Inneres wogte,
Es wandte sich mein Herz im Busen,
Weil ich widerspenstig war;
Das Schwert würgte draußen
Und drinnen gleichsam die Pest.

21.
Vernahmen sie auch mein Seufzen,
So tröstete mich doch keiner,
All meine Feinde hörten mein Unglück,
Erfreut, daß du es gethan.
Doch du führst herbei den Tag, den du verkündigt,
Wo sie werden wie ich.

22.
Was sie Böses gethan,
Das komme vor dich!
Und thu ihnen wie du mir gethan
Wegen all meiner Sünden!
Denn groß ist mein Seufzen
Und siech ist mein Herz.

Ähnliche Klagen ohne strengen Zusammenhang und eigentlichen Gedankenfortschritt stellt auch das zweite Stück dar. Nur die Bitte um Bestrafung der Feinde fehlt hier. Vers 1—5 schildern den göttlichen Zorn bei Vernichtung der Städte und des Landes; wie er namentlich seinen Festort zerstörte, den Sabbat aufhören ließ, den König und die Priester verwarf, das Heiligthum den Heiden preisgab, die Mauern niederreißen ließ, den König und die Fürsten verbannte und den Propheten keine Weißagungen mehr ertheilte, V. 6—9. Daher tiefste Trauer bei den Ältesten und Jungfrauen. Dann tritt der Dichter V. 11—13, wie es Jeremia liebt, in der 1. Person redend auf und klagt:

„In Thränen vergehen meine Augen,
Mein Innerstes wogt,
Mein Herz fließt zur Erde
Ob der Wunde meines Volkes,
Indem verschmachtet sind Kinder und Säuglinge
In den Straßen der Stadt.

Ihren Müttern sagten sie:
„Wo ist Brod und Wein?“
Indem sie hinschmachteten wie ein Verwundeter
In den Straßen der Stadt,
Und ihre Seele aushauchten
Am Busen ihrer Mütter.

Wie soll ich dich aufrichten, was dir vergleichen,
O Tochter Jerusalem?
Was kann ich dir gleichstellen, um dich zu trösten,
Du Jungfrau, Tochter Zion?
Denn groß wie das Meer ist deine Wunde,
Und wer wird dich heilen?“

Noch deutlicher tritt im Folgenden der prophetische Dichter hervor, indem er die falschen Propheten anklagt, daß sie dem Volke seine Schuld nicht enthüllten, V. 14. Nun staunt und spottet noch alle Welt

über den Fall der Stadt, die man sonst „die Krone der Schönheit, die Lust des ganzen Landes" nannte, besonders die Feinde Zions. In der Not rief man wohl zu Gott; doch zu spät. Daher die Aufforderung zu Klage und Trauer, V. 18—19, die V. 20 in die Bitte an Gott übergeht, den Jammer anzusehn, gleichsam um ihn zu rühren und zum Mitleid zu bewegen durch das Furchtbare, was da geschehen, wie nämlich Weiber ihre eignen Kinder verzehrt, wie Prophet und Priester im Tempel erwürgt worden, wie Knaben und Greise, Jünglinge und Jungfrauen in den Straßen durchs Schwert gefallen und Niemand entkommen sei. Dieß Stück geht sichtbar auf die zweite Einnahme und wirkliche Zerstörung Jerusalems.

In der dritten Elegie spricht Jeremia hauptsächlich seine eignen Erfahrungen aus, wie er in den endlosen Nöten bei Gott keine Hülfe gefunden und zum Gespött und Gelächter der Menschen geworden, so daß er fast verzweifelte, V. 1—18. Indes sammelt er sich wieder bei dem Gedanken der ewigen Gnade und Treue seines Gottes und fährt fort, still zu hoffen, hält die Prüfungen für gut und ermahnt den Mann: „Er biete seinen Backen dem Schlagenden dar, und trage vollauf die Schmach!" wie unser Prophet es gethan. Vgl. Jesaja 53. Denn er weiß, daß Gott nicht für immer verstößt, „sondern wenn er betrübt, so erbarmt er sich auch nach der Fülle seiner Gnade", und betrübt nicht mit Lust die Menschenkinder.

„Daß man zermalme
unter seinen Füßen
alle Gefangenen des Landes,
Daß man niederbeuge
das Recht des Mannes
vor dem Antlitz des Höchsten,
Daß man unterdrücke den Menschen
in seiner Sache,
das will nicht der Herr.

Indes Alles kommt von Gott, und Niemand darf sich eigentlich über seine Strafe beklagen. So wurde auch Israel nur für seinen Ungehorsam gezüchtigt, wie es V. 40—48 abermals geschildert wird. Bei der allgemeinen Drangsal hatte auch der Dichter die größten Leiden und Todesgefahren von seinen Feinden zu ertragen, 52—57. Doch vertrauensvoll wendet er sich zu Gott: „Du wirst, o Herr, meine Sache führen und mein Leben erlösen." Er kennt ja die Anschläge der Gegner und wie sie ihn schmähen und ihm nachstellen. Daher zum Schluß die Bitte: „Vergilt du ihnen die That, o Herr, nach dem Werk ihrer

Hände! Gib du ihnen Verstocktheit des Herzens und verfluche sie! Verfolge sie im Grimm und tilge sie hinweg unter Gottes Himmel!" Diese drei ersten Elegien hätten also einen guten Zusammenhang: die erste bezöge sich auf die Plünderung des Tempels und die Fortführung des Volkes um 599; die zweite schilderte den wirklichen Untergang der Stadt und des Tempels um 588, während die dritte mehr die persönlichen Leiden und Verfolgungen des Propheten ausspricht.

Das 4. Stück hat einen nachträglichen Charakter; es enthält wieder allgemeine Klagen und hebt namentlich die entsetzlichen Vorgänge bei der Hungersnot am ausführlichsten hervor. (Vgl. K. 2, 11, 12.)

Die da Leckerbißen sonst gegeßen,
Die verschmachteten in den Straßen;
Die auf Purpur sonst sich stützten,
Die umarmten nun den Kot.

—

Glücklicher sind die vom Schwert erschlagen
Als die vom Hunger erschlagen worden,
Die da hinschmachten mußten undurchbort,
Fern von den Früchten des Gefildes.

Mitleidsvoller Frauen Hände,
Die kochten gar ihre Kinder,
Und sie dienten ihnen zur Speise
Bei dem Untergange meines Volkes.

Zwar hielten Volk und Fürsten die Stadt für uneinnehmbar, doch wegen der Sünden der Propheten und Priester, die das Blut der Gerechten vergoßen, mußte sie fallen. Vergebens hoffte man auf fremde Hülfe (auf Ägypten V. 17. vgl. K. 1, 19). Das Ende war beschloßen, der Feind holte die Fliehenden in den Bergen und in der Wüste ein, auch den König, und die Edomiter frohlockten schadenfroh. Doch auch diese wird die Strafe erreichen, während Zions Strafe aufhören und nicht wiederkehren wird. So endet dieß Stück mit Zuversicht und Hoffnung.

Die 5. Elegie scheint einer etwas späteren Zeit anzugehören, und während die vier ersten offenbar bald nach der Katastrophe in Palästina gedichtet wurden, so ist die letzte wahrscheinlich in Ägypten verfaßt. Denn nach V. 6 fühlt das Volk von den Ägyptern und Assyrern d. i. hier von den Chaldäern sich abhängig und büßt für die Sünden der Väter, holt mit Lebensgefahr Speise aus der Wüste und leidet schon so lange, daß es klagend und zagend ausruft, ob Gott es denn ganz und gar vergeßen und verworfen habe! Allerdings wird auch hier gesagt, daß das Volk für seine Sünden büße V. 16; vgl. dagegen V. 5; doch muß die Strafe schon länger gedauert haben. Jerusalem ist öde und wilde Thiere hausen darin. V. 18. Dieß letzte Stück ist nicht mehr alphabetisch. Kein Zufall, wie Ewald meint, hat die alphabetische Anordnung hier verhindert, sondern der Dichter war es müde, sich diesem äußern Zwange noch länger zu unterziehen und behielt nur die Strophen-

zahl der andern Elegien bei. Den Inhalt ferner hat Ewald völlig verkannt, wenn er sagt: „in 5 bleibt endlich nichts als das reine, zwar schmerzlichste, aber doch gefaßte und hoffende Gebet der ganzen Gemeinde um Rettung." Kein unbefangener Leser wird das darin finden. Die Worte lauten:

1.
Gedenke, o Herr, was uns geschehen!
Erblicke und siehe unsere Schmach!

2.
Unser Erbtheil fiel den Ausländern zu,
Unsere Häuser den Fremdlingen.

3.
Unsre Waisen sind ohne Vater,
Unsre Mütter sind wie Witwen.

4.
Unser Waßer trinken wir für Geld,
Unser Holz müßen wir kaufen.

5.
Den Nacken im Joch, so werden wir gejagt;
Wir sind erschöpft und dürfen nicht ruhen.

6.
Den Ägyptern reichen wir die Hand,
Den Assyrern — um satt zu eßen.

7.
Unsre Väter fehlten und sind nicht mehr:
Wir aber tragen ihre Schulden.
(Vgl. Jes. 53).

8.
Sklaven herrschen über uns,
Und Niemand entreißt uns ihrer Hand.

9.
Wir holen unsre Speise mit Lebensgefahr,
Fliehend vor dem Schwert der Wüste.

10.
Unsre Haut, die brennet wie ein Ofen,
Wegen der Gluten des Hungers.

11.
Die Weiber in Zion schändete man
Und die Jungfrauen in Juda's Städten.

12.
Durch ihre Hand wurden Fürsten gehängt,
Und die Person der Ältesten ward nicht geachtet.

13.
Jünglinge trugen Mühlensteine,
Und Knaben strauchelten unterm Holze.

14.
Die Ältesten vermeiden den Markt,
Die Jünglinge ihr Saitenspiel.

15.
Verschwunden ist die Freude unsers Herzens,
In Leid ist verwandelt unser Reigen.

16.
Gefallen ist unsers Hauptes Krone:
Wehe denn uns, weil wir gesündigt!

17.
Darum wurde krank unser Herz,
Darum erdunkelten unsere Augen:

18.
Darum, weil öde der Zionsberg
Und die Füchse darüber laufen. —

19.
Du, o Herr, du thronest ewig,
Bei allen Geschlechtern bleibt dein Thron.

20.
Warum so gänzlich vergißest du uns?
Verläßest uns so lange Zeit?

21.
Führ' uns zurück, Herr, zu dir, daß wir uns bekehren!
Mach neu unsre Tage, wie ehedem!

22.
Oder hast du uns ganz verworfen?
Zürnest auf uns gar zu sehr?

Diese Elegien geben uns später, wenn wir an die Lyrik dieser Periode kommen, sowohl in Beziehung auf die Form wie auf den Inhalt, einen wichtigen Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung einer ganzen Reihe von Klagepsalmen, die sich am natürlichsten aus der chaldäischen Periode erklären laßen. Zunächst aber sind hier noch zwei Propheten dieser Periode zu besprechen.

5. Ezechiel.

Für die lebendige Fortbildung des hebräischen Volkslebens wie der Literatur war es kein Gewinn, daß die eigentlich prophetische Thätigkeit jetzt wesentlich in priesterliche Hände geriet. Mit Jeremia tritt dieser Einfluß zuerst deutlicher hervor. Troß aller Polemik gegen die entarteten Priester hat doch auch er schon einen priesterlichen Beigeschmack, der, in bedeutendem Grade gesteigert, seinen jüngeren Zeitgenoßen Ezechiel ganz besonders charakterisirt und ihn als einen vollendeten Priester-Propheten erscheinen läßt. Diese eigenthümliche Standesbildung merkt man besonders, wenn man die gleichzeitigen Stücke des Nahum und Habakuk, die sicher keine Priester waren, und selbst noch die des Zefanja und des Verfaßers von Zacharja 12—14 damit vergleicht.

1. Ezechiel, der Sohn des Priesters Busi, wurde nach der ersten Eroberung Jerusalems (599) mit dem König Jojachin und andern Edlen des Volkes von Nebukadnezar als Geißel fortgeführt, erhielt aber nicht in Babel, sondern weiter nördlich am Fluße Kebâr (Chabóras), der in den Eufrat mündet, seinen Wohnsitz. Hier hatte er ein Haus, war verheiratet und trat im Jahre 594 als Prophet unter den Verbannten auf und weißagte, so viel wir aus K. 29, 17 sehen können, bis zum Jahre 572, so daß seine ganze Thätigkeit 22 Jahre umfaßte. Vielleicht enthält sein Buch aber auch noch jüngere Stücke. Über sein Ende wie über seine Schicksale erfährt man aus seinen Schriften — im geraden Gegensatze zu Jeremia — nur sehr wenig, außer etwa, daß er im Exile seine Frau verlor, K. 24, 1, 18, und als Prophet von seinen Landsleuten dann und wann Besuch erhielt. Vgl. 8, 1. 14, 1. 20, 1. 24, 19 ff. Daß er jedoch in besonderem Ansehen stand, folgt aus den Stellen nicht. Im Gegentheil klagt er 33, 30—32, daß haufenweis Neugierige kämen, um sich an seinen Bildern zu erlustigen. Außerdem ist er wesentlich ein schriftstellernder Stubenprophet, der sich einschließen und den Mund halten muß. Vgl. 3, 24—27. 24, 27. 29, 27. Auffallend bleibt es auch, daß Ezechiel in seinen Reden an die Zurückgebliebenen in Jerusalem nie des Jeremia gedenkt, dessen Schriften er doch benutzt hat, so wie um-

gekehrt dieser in seinem Schreiben an die babylonischen Verbannten den Ezechiel nicht erwähnt. Interesse aber hat die ganze Art und Weise, wie er in der Ferne noch mit der Gemeinde Jerusalems im Geiste fortlebt und sich um ihre Angelegenheiten kümmert, als ob sonst Niemand da sei, der ihr prophetischen Rat ertheilen könne.

Die ältesten Reden beziehen sich zunächst auf die unvermeidliche Zerstörung Jerusalems und die Verbannung des Volkes als Strafe für den Götzendienst und die allgemeine Verstocktheit. Wie Jeremia in Jerusalem, so hatte auch er unter den Exulanten mit der Empörungssucht und den eitlen Hoffnungen der Menge zu kämpfen. Sie hören von der Verbindung Zedekia's mit Ägypten, hegen deshalb Hoffnung auf neue Siege und Befreiung, und werden durch die demagogischen Umtriebe falscher Propheten in dieser Hoffnung bestärkt. Ezechiel dagegen mahnt zum Gehorsam, zur Unterwerfung, straft die schlechten Propheten und verkündet den zurückgebliebenen Bewohnern Juda's Untergang und Verbannung. Diese ältesten Stücke haben einen finstern, drohenden Charakter. Erst nach der Katastrophe von 588 an wird die Aussicht freier, ganz wie bei Jeremia. Zunächst rät er zwar wieder Unterwerfung an. Dann aber weist er auf die Hoffnungen hin, die das bußfertige Volk faßen darf, auf die endliche Wiedergeburt des Staates und gibt dann selbst in diesem Sinne eine neue priesterliche Gesetzgebung. Ein anderer Haupttheil des Buchs bezieht sich auf die benachbarten Nationalfeinde der Israeliten und schildert ihre von Gott verhängte Strafe theils als schon eingetroffen, theils als nahe bevorstehend. — Außer diesen Reden enthält das Buch auch rein geschichtliche Nachrichten, die aber sämmtlich in die Form von Weißagungen gebracht sind und mehr als alles Andere das Absterben des lebendigen prophetischen Geistes beurkunden.

2. Dem Inhalte nach zerfällt das Buch in drei Theile. 1. Aussprüche über Israel vor der Zerstörung Jerusalems, K. 1—24. 2. Weißagungen über fremde Völker, K. 25—32. 3. Weißagungen über Israel nach der Zerstörung Jerusalems.

Der erste Haupttheil, der sich auf die Jahre 594—588 bezieht, läßt sich in drei größere Gruppen zerlegen, die chronologisch auf einander folgen. a) K. 1—11. Als Einleitung steht hier sehr weitläuftig ausgemalt (K. 1—3) die Berufung und Prophetenweihe Ezechiels. Gott erscheint dem Propheten und breitet vor ihm eine Buchrolle aus, die von vorn bis hinten mit Klagliedern, mit Seufzern und Wehe beschrieben ist. Ezechiel thut seinen Mund weit auf und muß die ganze Rolle verschlucken, um sie den Kindern Israels als göttliche Aussprüche

wieder mittheilen zu können. Indes, in seinem Munde wird sie süß wie Honig. Vgl. Apokal. 10, 10. Es ist gewiß charakteristisch für diesen gelehrten Kunstpropheten oder prophetischen Schriftsteller, daß er sogleich mit dem geschriebenen Worte Gottes inspirirt wird. Auch sonst kommt nicht der Geist Gottes, sondern „die Hand Gottes" über ihn und begeistert ihn zum — Schreiben. Denn mündlich hat er von dem ganzen Buche wohl nur Weniges vor der Aufzeichnung gesprochen. Vgl. 3, 24—27. Übrigens erblickt man hier sogleich die prosaische und unschöne Phantasie unsers Propheten. — Auf die Einleitungs-Vision folgen Weißagungen über ein Strafgericht K. 4—5 und über den nahen Untergang Juda's K. 6—7. Darauf K. 8—11 eine wiederholte göttliche Erscheinung zur Bestätigung dieser Drohungen. — b. Kap. 12—20. Ein zweiter Kreis von Reden aus dem 5. Jahre vor der Zerstörung, meist veranlaßt durch besondere Nachrichten aus Jerusalem. Durch ein Zeichen, das die Flucht des Königs aus der belagerten Stadt symbolisirt, sucht er bei seinen Mitverbannten die thörichten Hoffnungen der Mutterstadt darzustellen. K. 12, 1—20; der König Zedekia wird bald in die Gefangenschaft nach Babel wandern und das Land entvölkert werden. Dennoch soll man am prophetischen Worte nicht verzweifeln, wie man es damals in dem Volkssprichworte: „Die Tage verziehn sich und keine Weißagung trifft ein" offen aussprach. 12, 21—28. Hart getadelt werden aber die Volksverführer, die falschen Propheten und Prophetinnen, K. 13. Damit hängt zusammen ein Fall, der bei ihm selbst vorgekommen war, daß nämlich Götzendiener abergläubischen Sinnes zu ihm kamen, um sich ein Orakel von Jahve geben zu laßen, K. 14. Ferner belehrt er das Volk, daß das Vertrauen auf fremdes Verdienst vergebens sei. Die Gerechten werden nur sich, nicht aber ihre ungerechten Mitbürger retten. Darauf verkündet er K. 15 den notwendigen Untergang Juda's, vergleicht die treulose Stadt K. 16 mit einer in ihren Lastern verstockten Buhlerin, besonders wegen des fortwährenden Höhendienstes und der Menschenopfer. Dann stellt er K. 17 erst in bildlicher, darauf in eigentlicher Rede dar, wie Israel und der König Zedekia, im Vertrauen auf ägyptische Hülfe, seinen Eid brechen und von den Chaldäern abfallen wolle. Die Strafe dafür bleibt nicht aus. Doch an der göttlichen Gerechtigkeit soll man nicht verzweifeln, und das Sprichwort: „Die Väter aßen saure Trauben und der Kinder Zähne werden stumpf davon", nicht weiter gebrauchen, wie er K. 18 sehr weitschweifig ausführt, und ermahnt zum Schluß: „werft hinweg von euch eure Sünden, womit ihr gesündigt und schaffet euch ein neues Herz und

einen neuen Geist! (Ps. 50). Und warum wolltet ihr sterben, ihr vom Hause Israels? Denn nicht hab ich Gefallen am Tode dessen, der da stirbt, spricht Jahve, der Herr. So bekehret euch denn, auf daß ihr lebet!" — Über den unvermeidlichen Sturz des königlichen Hauses in Juda kommt dann K. 19 ein schönes, rührendes Klaglied. Daran schließt sich eine Rede an die Ältesten und erklärt, daß das von je her abtrünnige Volk erst nach einer Läuterung sich seinem Gotte wieder nahen dürfe. — c. K. 21—24. Ein dritter Cyklus aus dem dritten Jahre vor der Zerstörung. Der Prophet sieht den Nebukadnezar als das göttliche Racheschwert heranziehn und zwar über Juda wie über das benachbarte Ammon, das als Beispiel für alle umliegenden Heiden genannt ist. K. 21. Diese Strafe ist gerechtfertigt durch die allgemeine Sündhaftigkeit Jerusalems, die noch einmal beschrieben wird, 22. Sie ist eine alte Buhlerin wie einst Samarien, 23. Darauf stellt er die Belagerung Jerusalems unter dem Bilde eines siedenden Keßels vor. Zu gleicher Zeit stirbt ihm seine Frau und er betrauert sie in dumpfer Stille als Vorbild der allgemeinen Trauer in Jerusalem, 24. — Hier, in der Mitte des ganzen Buchs ist deutlich ein Abschnitt und ein gewißer Stillstand. Bevor es nun zur Eroberung der Mutterstadt kommt, werden die Aussprüche über die fremden Völker eingeschaltet, Kap. 25—32.

Sie bilden den zweiten Hauptheil des Werkes und enthalten über 7 verschiedene Völker, die wie Juda untergehen sollen, prophetische, mit Kunst, aber nicht chronologisch zusammengestellte Aussprüche. Die Reihe beginnt mit Ammon, das schon 21 genannt war; dann folgen Moab, Edom und die Philister; dann die sehr ausführliche Weißagung über Tyrus K. 26—28, 19, die in historischer Hinsicht wichtig ist wegen der Schilderung des Völkermarktes, der hier sich zusammenfand. Kürzer wird Sidon behandelt; sehr weitläuftig dagegen wieder Ägypten K. 29—32, und zwar a. 29—30, Untergang der Macht Ägyptens und seiner Bundesgenoßen durch Nebukadnezar; Entvölkerung und Verheerung des Landes. b. 31, das Bild Ägyptens unter einem hohen, reichbelaubten Cedernbaume, der niedergeworfen wird, vorgestellt. Daher c. 32 ein Klaglied über seinen Fall. — Diese Aussprüche fallen zum Theil erst in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Nur über die Chaldäer, als die Werkzeuge der göttlichen Züchtigung, findet sich hier kein Drohwort. Die Gemüter waren aufgeregt genug, und Ezechiel mochte die Glut nicht schüren. Außerdem lag die historische Wahrscheinlichkeit damals noch zu fern. Indes kommen sie später unter einem versteckten Namen ebenfalls vor.

Sobald das Strafgericht über Juda und Jerusalem vollzogen war, so nimmt der dritte Haupttheil K. 33—48 zunächst zwar die Rüge wieder auf, geht dann aber bald zu Trost und Hoffnung über und schildert das sichere messianische Heil. Zunächst erklärt Ezechiel den wahren Beruf des Propheten, zu warnen; denn dem Gerechten wie dem Frevler wird von Gott nur das angerechnet, was sie wirklich gethan, es sei gut oder böse. Fehlen sie aber ungewarnt, so will Gott ihre Seele von dem Propheten fordern, der demnach seinen Beruf hoch anschlägt. Sodann ereifert er sich gegen frivole Hörer seiner Weißagungen, gegen schlechte Hirten und Machthaber in der Heerde, die jedoch unter einem neuen Hüter wieder gedeihen soll. 33—34. Darauf wird Seir mit Verödung bedroht 35; das heilige Land dagegen soll wieder angebaut und durch das Volk Gottes aufs Neue bevölkert werden. Doch nur durch die Heiligung des Volkes kann sein Glück dauernd begründet werden, 36. Daran schließt sich das berühmte Stück von der Auferstehung Israels, K. 37. Das Bild von der Todtenerweckung als einer völligen Verjüngung und Wiedergeburt des Staates kommt später auch Jesaja 26, 18—19 vor, hat hier aber eine eigenthümliche und einfach großartige Auffaßung erhalten, 37, 1—14; danach werden die Reiche Juda und Israel unter einem Nachkommen Davids sich wieder vereinigen, und Gott schließt einen ewigen Heilsvertrag mit seinem Volke, 37, 15—28. Darauf folgt die Weißagung gegen den Fürsten Gog, der aus dem Lande Magog, aus dem äußersten Norden, mit seinem bunten, volkreichen Heere, mit Rossen und Reitern Palästina überziehen, aber selbst im heiligen Lande vernichtet werden wird, K. 38—39. Der Name Magog kommt 1 Mos. 10, 2 neben Medien vor und Gog ist wohl eine nach hebräischer Weise davon abstrahirte Person. Nach Josephus (Archäol. 1, 6, 3) sind die Scythen darunter zu verstehen, die früher 630—625 auf ihrem Zuge nach Ägypten auch Palästina verheert hatten. Vgl. Jerem. 6, 22 f. Der jetzige Einfall soll aber erst in späten Tagen erfolgen. Das Land Magog (d. i. wahrscheinlich Hochgebirge, von mah groß und Kuh Berg) liegt im äußersten Norden und bezeichnet wahrscheinlich das Hochland am Kaukasus, vielleicht den Kaukasus selbst (Kauk = gôg?) und dann die dortigen mit den Scythen verwandten Völker, wozu auch die eigentlich kurdischen Chaldäer gehören, die durch ihr Stammland Tagarma d. i. Armenien hauptsächlich repräsentirt sind und früher durch Scythenschwärme, wie es scheint, sich verstärkt hatten. Sicher hat Ezechiel einen allgemeinen, aber geschichtlichen Namen für diese nordischen Horden und

verwandten Völkerschaften gewählt. Aber zu beachten ist, daß er offenbar eine Weltmacht meint, welche Israel bedroht und die verschiedensten Völker in seinem Dienste hat; denn mit dem Heere des Gog kommen auch Perser, Kusch und Put, also auch ein ägyptisches Volk, die Libyer. Und so ist mit Ewald allerdings wohl an das chaldäische Weltreich zu denken, zumal am Schluß 39, 21—29 auf die Verbannung Israels hingewiesen wird. Nach dem Gericht nämlich werden die Völker einsehen, daß Israel nur seiner Sünden wegen fortwandern mußte, nicht aber für immer von seinem Gott verstoßen war. Jedenfalls sind die Chaldäer unter den Feinden mit eingeschloßen. Weshalb der bedächtige Prophet sie nicht mit ihrem gewöhnlichen Namen nennt, erklärt sich hinlänglich daraus, daß er selbst im Lande dieser Feinde lebte. Auch Jeremia droht ihnen nur allgemein und nennt sie Dränger, Plünderer und Räuber, Jer. 30, 11, 16. Wenn Ezechiel 38, 17 sagt, daß schon frühere Propheten das Kommen dieses Feindes geweißagt, so hat er wohl die unbestimmten Hindeutungen auf die assyrische Macht bei Amos, Jesaja 5, 26 ff. und ähnliche im Sinn.

Nachdem so der Hauptfeind Israels, den man später mit dem Antichrist in Verbindung brachte, Apok. 20, 8, vernichtet worden und Gott alle Zerstreuten seines Volkes zu sammeln und seinen Geist über sie auszugießen verspricht, so beschreibt der Prophet hierauf die Ordnung dieses neuen Bundes, Kap. 40—48. In einer Vision, die aber ganz prosaisch ist, sieht er den Tempel wieder erbaut, die neue Theokratie eingerichtet und Volk und Land neu geordnet. Die genaue Beschreibung dieses künftigen Tempels ist zwar ideal gehalten, aber doch nach dem Vorbilde des wirklichen früheren und deshalb in archäologischer Beziehung von Interesse.

3. Das ganze Buch Ezechiels hat nach Form und Inhalt ein so eigenthümliches, gleichmäßiges Gepräge, daß die Echtheit aller einzelnen Stücke dadurch hinlänglich verbürgt erscheint. Er ist, wie schon oben kurz bemerkt wurde, kein Prophet des Lebens und des lebendigen Wortes, sondern ein gelehrter, studirender Mann, der ohne besondere Geistestiefe, ohne schöpferische Phantasie und von Natur ohne poetische und echt prophetische Begabung dennoch den Drang in sich verspürt, als Prophet zu wirken. Von den allgemeinsten religiösen und ethischen Wahrheiten, wie die früheren Propheten in Israel sie verkündet, ist er wohl erfüllt, vermag aber nicht, sie auf neue und eigenthümliche Weise darzustellen, sondern zeigt deutlich, bei wem er in die Schule gegangen: vor allen bei Jeremia und beim Pentateuch. Den letztern benutzt er schon

rein gelehrt und so unselbständig, wie kein früherer Prophet (vgl. 4, 4—8); und bildet so durch seine streng gesetzliche, levitische Gesinnung, durch den Wert, den er auf äußere Gebräuche legt, den Übergang zu der späteren goldenen Zeit der Priester und Leviten, zu deren Geschlechte er selbst gehörte. —

Bei sichtbarer Gedankenarmut, bei völligem Mangel an wahrhaft poetischem Geist und Genius sucht er nun durch künstliche Mittel, durch rein äußeren Schmuck, durch eine massenhafte Anhäufung von Bildern und Symbolen, von Allegorien und Visionen jenen inneren Mangel zu verdecken und erscheint deshalb Vielen von einer maßlosen Einbildungskraft beherrscht zu sein. Allein in der That ist das Gegentheil der Fall. Ezechiel ist ein höchst nüchterner, prosaisch verständiger Mann und nichts weniger als ein Schwärmer. Seine Phantasie ist eine frostige, künstlich gemachte, gelehrte, unorganisch grübelnde und berechnende, weshalb er bei aller Genauigkeit der Zeichnung im Einzelnen doch nie ein recht anschauliches Bild entwerfen kann. Außerdem sieht man seine unproduktive Phantasie darin, wie er z. B. die einfachen Gestalten der Kerubim durch Hinzufügung anderer bekannter Thiergestalten zu einer wahren Karikatur, zu einer unnatürlichen Misform erweitert. Dergleichen geht nicht von innern, poetischen Anschauungen aus, sondern es sind Operationen des kühlsten Verstandes. Er möchte oft etwas Bedeutendes, Ungewöhnliches sagen, erhebt sich deshalb auf künstlich angebrachten Schwingen in das Nebelreich der Bilder und Symbole; allein so wie diese Schwingen ermatten, so wie er auf ebner Erde wandelt und etwas Einfaches und Natürliches sagen will, da kommt die ganze prosaische Armut und Phantasielosigkeit seiner Natur zum Vorschein und seine Darstellung verläuft sich mit endloser Weitschweifigkeit in der trockensten Prosa. Seine Reden sind deshalb keine Kristallisationen des religiösen Genius, sondern lebensarme Gebilde künstlicher Reflexionen und Abstraktionen. — Dabei ist seine reproduktive Phantasie meist eine unschöne und geschmacklose, der jedes Bild recht ist, das nur annähernd den Gedanken bezeichnen kann; ja seine Symbolisirungen sinken nicht selten ins Gemeine und Anstößige herab. So z. B. K. 23 die Ausmalung der geschlechtlichen Allegorie von einer Buhlerin mit ihren üppigen Künsten und liderlichen Handgriffen, die sich verliebte in Kebsmänner, „deren Glied wie das der Esel, und deren Samenerguß wie der der Rosse war.“ 23, 20. Vgl. K. 16, 25. Ferner kann man nichts Ekelhafteres lesen, als wenn der Prophet, um die Not der Belagerung von Jerusalem symbolisch darzustellen, von Gott den Auftrag erhält, Brod aus Mehl und Menschenkot zu backen

und vor den Augen des Volkes zu eßen, und wie ihm Gott auf seine Einsprache dagegen erlaubt, statt des Menschenkotes Ochsenmist zu nehmen, K. 4, 12 ff. Ebendahin gehört auch K. 7, 17, wonach beim Untergange Israels Niemand vor Schrecken sein Waßer wird halten können! u. dergl. —

Die symbolischen Handlungen sind übrigens meistens nicht ausgeführt, sondern ein bloßer Redeschmuck und ebenso erdichtet, wie die Visionen, die von Gott selbst gedeutet werden. Überhaupt enthält das ganze Buch keine wirklich gehaltenen Volksreden, kein Echo aus dem öffentlichen Leben, sondern ist ein gelehrtes Kunstprodukt, ein bloßes Werk der Schriftstellerei, das einem gesunden und natürlichen Sinne wenig zusagen kann. Zuweilen mag der Prophet den Ältesten, die ihn besuchten, Ratschläge, Ermahnungen oder Drohungen ertheilt haben: seinem Buche sieht man es nicht mehr an, daß der Verfaßer in lebendiger Wechselwirkung mit dem ganzen Volke stand. Er erhält Kap. 3, 24 ff. den Auftrag, sich in sein Haus einzuschließen, stumm zu bleiben und kein Strafprediger für das widerspenstige Geschlecht zu werden. Nur dann und wann soll er etwas im göttlichen Namen verkünden, und „wer es hören mag, der höre es und wer es bleiben läßt, der laß es bleiben." Mit dieser Stimmung sitzt er im Studirzimmer und schreibt. Daher bemerkt Ewald gut: „Im Allgemeinen gibt sich sein ganzes prophetisches Reden nur als eine Verhandlung zwischen dem Himmel und diesem einen Menschen der Erde, als leises, inneres Selbstgespräch zwischen Jahve und dem Propheten ohne lebendige Rücksicht auf das Volk, wie man es sich auch beim bloßen Schreiben denken kann." Zur Hebung der Darstellung bedient er sich als Mittelspersonen gern der Engel und übernatürlicher Erscheinungen. Wie sehr aber die prophetische Kraft und unmittelbare Begeisterung geschwunden ist, sieht man auch aus dem unendlich oft, sogar in der eignen Rede Gottes wiederholten Zwischensatze: „so spricht Jahve", als müße er beständig den Leser und sich selbst daran erinnern, daß er als Prophet und nicht als gewöhnlicher Mensch rede. Dieselbe Manier findet sich auch schon — nur nicht so übertrieben — bei Jeremia. — Überhaupt ziehen sich durch das ganze Buch stehende Wendungen und Ausdrücke. So nennt er sich immer Gott gegenüber der Menschensohn, der Menscherzeugte. Ferner gehört dahin der Ausdruck: den Stab des Brodes zerbrechen, zur Bezeichnung einer Hungersnot, 5, 16 und sonst, nach 3 Mos. 26, 26. Die prophetische Inspiration geht gewöhnlich nicht vom Geiste, sondern von der Hand Gottes aus; daher die beständige Formel: die Hand Gottes

kam über mich u. dergl. — Die Sprache ist noch unregelmäßiger und aramäischer, als bei Jeremia und außerdem der Grundtext hier so entstellt, wie bei keinem andern Buche des alten Testaments, indem es schon sehr früh nicht mehr verstanden und deshalb glossirt und durch Abschreiber korrumpirt wurde.

Da Ezechiel vorherrschend gelehrter Schriftsteller ist und nur mit Kunst der prophetischen Einkleidung sich bedient, so erklärt sich leicht der Misgriff, daß er manches aufnehmen und behandeln konnte, was seiner Natur nach ganz außerhalb der Sphäre der reinen Prophetie liegt und deshalb auch von keinem ältern Propheten behandelt worden ist. So die Beschreibung des Völkermarktes in Tyrus 27, die Aufzeichnung des Tempels u. s. w. K. 40—48. — Ferner erklärt es sich aus seinem gelehrten, reflektirenden Charakter, wie er ganz bestimmte Vorhersagungen gibt, die der unmittelbaren prophetischen Begeisterung sonst ebenfalls fern liegen und erst nach dem Erfolge geschrieben sind, z. B. K. 24, 2, 26.

Wenn bei Jesaja, bei Habakuk u. A. Form und Inhalt in schönster Harmonie mit einander stehen und sich vollständig durchdringen, so zeigt Ezechiels Stil fast überall das Gegentheil: Form und Inhalt leben hier in wilder Ehe und gehen zu keiner rechten Einheit zusammen, weshalb sich seine Darstellung, selbst bei poetischeren Stellen, nur selten wie K. 7 und 19 über die gewöhnliche Prosa erhebt, eine Prosa aber, die matt und breit, ohne Kraft und rechte Anmut ist. Wohl nur wenige Leser werden Ewald's Urtheil unterschreiben, daß Ezechiel als Schriftsteller „an Fertigkeit, Schönheit und Vollendung alle frühern Propheten, namentlich den Jeremia überrage." Ebenso wenig kann man dem Satze beistimmen, „daß Ezechiel zugleich das hellste Bewußtsein von dem Wesen und den Gränzen des echten Prophetenthums habe und dieß überall, wo die Gelegenheit sich biete, so deutlich ausspreche wie kein früherer Prophet." Das kurz vorher Bemerkte zeigt das Gegentheil. Auch äußert Ewald selbst einige Seiten weiter — im Widerspruch mit dem eben Gesagten — so ziemlich die entgegengesetzte Meinung: „Je mehr der Schriftsteller und Gelehrte wächst, desto mehr nimmt leicht der echte Prophet ab, eine Wahrheit, welche sich gerade bei Ezechiel sehr deutlich bewährt." Vgl. die Propheten des A. B. II. S. 206 u. 208.

In dichterischer Hinsicht ist die auf wirklicher Empfindung beruhende Elegie K. 19 ansprechend und schön. Vgl. auch K. 7. Sodann sind die Aussprüche über fremde Völker im Allgemeinen wie bei Jeremia kräftiger gehalten, als die einheimischen und nicht ohne einzelne Schönheiten.

Vgl. K. 24 und besonders das Klaglied über Ägyptens Fall K. 32. Aber es sind dieß doch alles gemachte Sachen. Am gelungensten ist offenbar das Gemälde von der Auferweckung des gesammten Israels und seiner Getödteten durch den belebenden Geist Gottes, K. 37, 1—14, welches Stück deshalb hier als charakteristische Probe Platz finden möge.

Es kam über mich die Hand des Herrn 1
Und es führte mich hinaus im Geiste der Herr
Und setzte mich nieder inmitten eines Thals
Und das war voll von Gebeinen.
Er führte mich an diesen vorüber ringsum, ringsum, 2
Und siehe, es waren ihrer sehr viele auf der Fläche des Thals,
Und siehe, sie waren sehr verdorrt.
Da sprach er zu mir: 3
„Menschensohn, werden diese Gebeine wohl wieder lebendig?"
Und ich sprach: „Herr Gott, du weißt es!"

Da sprach er zu mir: 4
Weißage über diese Gebeine und sprich zu ihnen:
Ihr verdorrten Gebeine, hört das Wort des Herrn:
So spricht Gott der Herr zu diesen Gebeinen: 5
Siehe, ich bringe Geist in euch hinein, daß ihr lebendig werdet,
Ich lege euch Sehnen an und überziehe euch mit Fleisch, 6
Ich umschließe euch mit Haut
Und lege Geist in euch, daß ihr lebendig werdet
Und erkennet, daß Ich, der Herr, es bin.

Da weißagte ich, wie mir geboten war, 7
Und es kam ein Knall wie ich weißagte, und sieh: ein Erdbeben wars;
Dann näherten sich die Gebeine, jedes zu seinem.
Und ich schaute und siehe: Sehnen und Fleisch zogen sich über sie 8
Und Haut umschloß sie oberhalb,
Aber Geist war nicht in ihnen.
Und er sprach zu mir: 9
Weißage zum Geiste hin, weißage Menschensohn und sprich zum Geiste:
Von den vier Winden her komm, o Geist,
Und hauche diese Gemordeten an, daß sie leben!

Und ich weißagte, wie er mir geboten: 10
Da kam in sie der Geist und sie lebten
Und standen auf ihren Füßen, ein Heer, das sehr sehr groß.
Und er sprach zu mir: 11
Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israels!
Siehe, sie sagen: „verdorrt sind unsre Gebeine
Und unsre Hoffnung verloren; wir sind vernichtet."
Darum weißage und sprich zu ihnen: 12
So spricht Gott der Herr:

Sieh, ich öffne eure Gräber
Und laße euch aus euren Gräbern steigen, o mein Volk,
Und bringe euch in das Land Israels.
Und ihr erkennet dann, daß ich, der Herr, es bin,
Wenn ich eure Gräber öffne
Und euch aus euren Gräbern steigen laße, o mein Volk!
Ich lege meinen Geist in euch, daß ihr lebendig werdet, 14
Und laße euch nieder im Heimatlande:
Dann werdet ihr erkennen, daß Ich, der Herr, es gesagt und gethan,
Spricht der Herr.

6. Der babylonische Jesaja, Kap. 40—66.

Wenn Ezechiel ein wirkliches Totalbild des damaligen hebräischen Volksgeistes geliefert hätte, so wäre es mit dessen Entwicklung wahrscheinlich bald zu Ende gewesen und er würde im Exil vollends verkümmert und verkommen sein. Allein andere gleichzeitige Denkmale beweisen, daß dieser Stubenprophet nur eine einseitige Richtung repräsentirte, die priesterlich-levitische, die erst nach dem Exile eine größere Bedeutung gewann. Er war mehr eine vereinzelte Erscheinung, die damals in den eigentlichen Schichten des Volkes noch keinen Boden finden konnte und so im schlimmen Sinne der Zeit vorauseilte, indem er schon auf Daniel und die Apokalyptiker hinweist. Würde diese priesterlich-symbolische Richtung im Leben wie in der Literatur schon damals ins eigentliche Volk eingedrungen sein, so wäre das zugleich das Grab aller weiteren Poesie gewesen. Allein die Lieder dieser Zeit, die Schmerzensklänge aus der exilischen Leidensperiode zeigen uns noch eine gesunde, kernige Natur voll Wahrheit und Frische, wie wir später sehen werden. Aber auch das Prophetenthum, das mit Ezechiel gänzlich erloschen und entartet schien, hat gerade im Exil noch eine wunderbare Nachblüte getrieben, die aber nicht auf dem dürren priesterlichen, sondern auf dem lebendigen Boden des eigentlichen Volkes gewachsen ist.

Es ist dieß der sogenannte zweite Theil Jesaja's, K. 40—66, den man sehr unpassend Pseudo-Jesaja getauft hat, da das Buch doch gar nicht für ein Werk des alten Propheten gelten will. Ewald nennt die[s]en Verfaßer „den großen Ungenannten", was ebenfalls wenig pa[ss]end scheint, indem wir so noch manchen Andern bezeichnen könnten, z. B. den Verfaßer der Grundschrift des Pentateuchs, des Hohenliedes, des H[i]ob, der Sprüche, des Kohelet! Jedenfalls war der Name Jesaja (d. i. [Go]ttes-Heil) ein allgemeiner, und wie zwei Propheten Micha,

zwei mit Namen Zacharja vorkommen, so liegt die Vermutung nahe, daß es auch im Exile einen Propheten Jesaja gegeben, und daß man eben deshalb die Schriften dieser beiden Namensbrüder später verbunden habe. Es kehrten sogar zwei Israeliten dieses Namens aus der Verbannung zurück, ein Jesaja, Sohn des Atalja, nach Esra 8, 7; und einer bei Nehemia 11, 7. Sie führen beide die verkürzte Form des Namens, wie die Aufschrift des Buches Jesaja. Am einfachsten bezeichnen wir jedenfalls diesen exilischen Propheten als den babylonischen Jesaja, so wie den ältern nach dem Schauplatze seiner Wirksamkeit als den jerusalemischen. Daß unser Prophet nicht in Babel, sondern in Ägypten gelebt und geschrieben, wie Ewald will, ist eine völlig unhaltbare Annahme, die keiner Widerlegung bedarf.

So wie das chaldäische Weltreich den Gipfel seiner Macht erreicht hat und durch die vereinten Heere der Meder und Perser ernstlich bedroht scheint, so schöpfen die verbannten Patrioten Israels zum ersten Male wieder frischen Mut und neue Hoffnung. Sie verkünden mit der größten Zuversicht den Sturz der Chaldäer und ihrer Hauptstadt, sowie die Freilaßung Israels. Worauf diese Hoffnung der Juden bestimmter sich stützte, ist nicht mehr deutlich. Doch dürfen wir annehmen, daß Cyrus theils aus natürlicher Milde und Gutmütigkeit, theils und hauptsächlich auch aus Politik den unterdrückten und exilirten Völkern durch Proklamationen die Freiheit versprach und so im Lande der Chaldäer selbst zahlreiche Bundesgenoßen gewann, die ihm bei einem offenen Kampfe wesentliche Dienste leisten konnten. Ob die Juden solche Verdienste bei der Eroberung Babylons (538) sich erworben, oder ob Cyrus wegen seiner Pläne auf Ägypten sie sich verbindlich machen wollte, und sie deshalb in ihre Heimat entließ, läßt sich nicht mehr entscheiden. Bevor aber diese Hoffnung erfüllt wurde, in den Jahren von 540—538, entstand unter den verbannten Stämmen eine mächtige Bewegung, die bald in Propheten und Dichtern ihren geistigen Ausdruck fand.

Einen der frühsten und frischesten Ergüße, als das erste Morgenrot der Freiheit zu dämmern begann, haben wir bei Jesaja K. 21, 1—10. Die Meder und Perser sind bereits im Anzuge; im Geiste erblickt der Prophet ein buntgemischtes Reiterheer mit Sack und Pack, das gegen Babylon heranrückt. Plötzlich wird unter die sorglos schmausenden Fürsten der Kriegsruf: „zu den Waffen!" dringen, und Babel mitsammt seinen Götzen wird fallen. Die erste Kunde jedoch von den anrückenden Feinden erfüllt unsern Propheten mit Entsetzen; denn er weiß noch nicht, wie seine vielgequälten Landsleute dabei betheiligt sein werde. So

spricht er nur im Allgemeinen das nahende Ereignis aus, voll Furcht und Hoffnung, wie es seinem prophetischen Auge sich darstellt:

Gleich einem Südsturm, wann er daherfährt aus der Wüste,
Wann er kommt aus dem grauenvollen Lande,
So ist ein grauses Orakel mir verkündet worden:
„Der Räuber wird rauben und der Verwüster verwüsten;
Zieh heran, Elam! belagert, ihr Meder!
Alles Seufzen werd' ich stillen."

Darob sind meine Hüften voll von Zittern,
Krämpfe ergreifen mich gleich den Krämpfen der Gebärenden,
Ich bin gebeugt, so daß ich nicht höre;
Ich bin bestürzt, so daß ich nicht sehe;
Es schwindelt mein Sinn, indem ein Graun mich befällt,
Das Verlangen meiner Sehnsucht wird mir zum Schrecken.

Man rüstet die Tafel, man hält die Wache,
Man ißt, man trinkt:
„Auf, ihr Fürsten, salbet den Schild!"
Denn so sprach zu mir der Herr:
„Geh, stelle einen Wächter auf,
Der, was er sieht, verkünde!"

Da sah er einen Zug paarweiser Rosse,
Einen Zug von Eseln, einen Zug von Kamelen,
Und er horchte auf, was er nur horchen konnte;
Dann rief er löwenmäßig:
„Auf der Wache, o Herr, steh' ich beständig am Tage;
Und auf meinem Posten bleibe ich alle Nächte;

Siehe, da kommt ein Zug von Mannen, von paarweisen Rossen."
Dann hub Er (Gott) an und sprach: „fallen, fallen wird Babel,
Und all seine Götterbilder schmettert Er zur Erde!" —
O ihr meine zerdroschenen, meine zermalmten Landsleute:
Was ich vernommen von dem Herrn der Heerschaaren,
Von dem Gotte Israels, das hab' ich verkündet. —

Die Stimme eines andern Propheten aus jener Zeit vernehmen wir Jesaja K. 13—14, 23. Aus weiter Ferne läßt Gott ein kühnes kriegerisches Volk als ein Rüstzeug seines Grimms gegen Babel anrücken. Daher die Aufforderung zu lauter Wehklage über den nahenden Gerichtstag, der durch starke Bilder ausgemalt wird. Denn der Übermut der Tyrannen soll endlich gebeugt werden. Dann eilen alle Fremden ihrer Heimat zu; wer aber dableibt, wird umkommen. Kein Kind im Mutterleibe werden die Meder verschonen und das stolze Babel, den Glanz der Königreiche, in eine Wüstenei verwandeln. Steppenthiere, Wölfe und Füchse

werden in den verödeten Wohnungen hausen; denn das Schicksal der Chaldäer ist bestimmt, da Gott seines Volkes sich wieder annehmen will; K. 13—14, 2. Wenn Israel so erlöst sein wird, dann wird es über den Fall des mächtigen, weltverwüstenden Königs von Babel ein spottendes Triumphlied anstimmen: sein Toben sei nun still geworden, sein Scepter gebrochen und er mit aller seiner Pracht zu einem ohnmächtigen Schatten in der Unterwelt herabgesunken. Diese Schilderung ist sehr lebendig, K. 14, 9 ff.:

Die Unterwelt drunten gerät in Aufruhr ob dir,
Deiner Ankunft entgegen
Regt sie die Schatten dir auf,
Läßt aufstehn von ihren Thronen alle Häupter der Erde;
Alle Könige der Völker,
Sie alle heben an und sprechen zu dir:
„Auch Du bist hingewelkt wie wir,
Bist uns nun gleich geworden!
Zur Hölle gestürzt ist deine Hoheit,
Das Rauschen deiner Harfen;
Unter dir breiten Maden sich aus
Und deine Decke ist Gewürm.

O wie bist du vom Himmel gefallen,
Du Glanzstern, Sohn der Morgenröte!
Bist niedergeschmettert zur Erde,
Du, der die Völker überragte!
Du dachtest wohl in deinem Sinn:
Zum Himmel will ich aufsteigen,
Über die Sterne Gottes hinaus meinen Thron erheben
Und mich setzen auf den Versammlungsberg im äußersten Norden;
Will steigen auf die Höhen der Wolken,
Will mich gleichstellen dem Höchsten!
Doch zur Hölle wirst du gestürzt,
In den äußersten Abgrund.

Der Leichnam des Königs soll unbeerdigt auf dem Schlachtfelde liegen bleiben, und damit seine Söhne nicht wieder die Erde mit Krieg erfüllen, so soll keiner von ihnen am Leben gelaßen werden. Ebenso sollen alle Einwohner aus Babel vertilgt und die Stadt gänzlich verödet werden. So malt die rachedürstende Phantasie sich das Ende der chaldäischen Herrschaft aus.

Am schönsten und großartigsten jedoch sind alle Wünsche und Hoffnungen jener Zeit von dem babylonischen Jesaja dargestellt worden. Sein Buch ist der geistige Niederschlag aus der exilischen Leidens- und Läuterungszeit, ein Gesammtbild des hebräischen Volksgeistes, der mit dem klarsten Bewußtsein seine welthistorische Stellung, sein Verhältnis zu allen Heiden so wie die innern Hemmungen seiner eignen Entwicklung und die Bedeutung seiner langen Leiden erkannt hat. Es ist ein reiches, tiefsinniges Gemälde, darin die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels zu einer lebensvollen Totalanschauung verschmolzen ist.

So klar die Grundgedanken im Allgemeinen sind und so sichtbar diese Schrift mit ihren tröstenden und betrachtenden, mit ihren ermahnenden, drohenden und verheißenden Elementen ein zusammenhängendes

Ganzes bildet und auch in der Darstellung eine große Gleichförmigkeit zeigt, so entbehrt sie doch wie die meisten größeren prophetischen Bücher eine streng fortschreitende Entwicklung der Gedanken und eine höhere, künstlerische Abrundung. Es ist eben eine **poetische** Predigt, bei welcher Phantasie und Gefühl manche Sprünge erlauben. So wird ein Grundgedanke nie auf Einmal vollständig entwickelt und im Zusammenhange dargestellt, sondern mehr abgerißen und bruchstückartig, indem er immer wieder bis zu seiner Erschöpfung frisch aufgenommen wird. — Eine scharf gegliederte Eintheilung ist deshalb hier nicht zu finden; doch kann man der Übersichtlichkeit wegen die ganze Trostschrift bequem in drei Theile zerlegen:

1) Kap. 40—48. Gleich die ersten Verse enthalten das eigentliche Thema und den Text der folgenden Predigt: die Aufforderung, das Volk zu trösten; denn seine Schuld ist nun gesühnt und es naht die Zeit der Gnade und Wiederherstellung. Gott selbst wird durch die Wüste mit seinem Volke heimziehen und aller Welt seine Herrlichkeit offenbaren: einerseits durch Erweisung der Nichtigkeit und Vergänglichkeit aller menschlichen Macht — womit auf den Sturz der Chaldäer hingedeutet wird, — andrerseits durch die verheißene Erlösung seines Volkes, das er als treuer Hirt nach Jerusalem zurückführen wird. — Der Gott, welcher auf die Art sein Volk schirmt und es zu trösten befiehlt, ist der Eine, der allmächtige Weltschöpfer, dessen Weisheit unerforschlich bleibt, vor dem die Völker in ein Nichts verschwinden, den kein Bild erreichen kann und der ebenso mächtig in der Natur wie in der Menschenwelt waltet, 40, 22 ff.

Er, der da thront über dem Kreise der Erde,
Indem ihre Bewohner wie Heuschrecken sind,
Der da ausspannt wie ein Florgewand den Himmel
Und ihn ausbreitet wie ein Zelt zum Wohnen:
Er verwandelt Fürsten in ein Nichts
Und Erden-Richter macht er zunichte;
Kaum sind sie gesetzt und kaum gesäet,
Kaum wurzelt in der Erde ihr Stamm,
So haucht er auch sie an und sie verdorren
Und ein Sturm rafft sie wie Stoppeln dahin.

Da dieser Unvergleichliche, Mächtige, Ewige und Unwandelbare Israel erlösen will, wie mag es da noch kleinmütig verzagen und sagen: „Verborgen ist vor dem Herrn mein Geschick, und vor meinem Gotte geht mein Recht vorüber?“ Vielmehr, wer an Gott festhält, gewinnt dadurch unendliche Kraft.

Auf diese allgemeine Einleitung führt uns nun K. 41 in die damaligen Weltereigniße näher ein. Die Nichtigkeit der Götzen war schon vorher kurz angedeutet. Hier wird der Gedanke wieder aufgenommen und so argumentirt: die Heiden und ihre Götter mögen doch verkünden, wer den mächtigen Kriegshelden, der alle Völker und Fürsten besiege, von Osten her berufen habe. Die Chaldäer geraten in Angst bei seinem Anrücken, rüsten sich und suchen ihre Schutzgötter gehörig aufzustellen, während Israel, der Diener des wahren Gottes, nichts zu fürchten hat, obwohl es jetzt gebeugt und entwürdigt ist. Kraft seines Gottes aber wird es alle Feinde vernichten und durch die Wüste heimkehren. Dieser Gott hatte schon längst die Ankunft des Cyrus verkünden laßen und ihn dann selbst herbeigeführt; die Götzen aber wißen nichts und können nichts thun und sind durchaus nichtig. — Darauf erklärt K. 42 die Aufgabe und Bestimmung Israels als des göttlichen Dieners, der alle Stämme Israels zur Anerkennung des einzig wahren Gottes führen und das Volk einigen und erleuchten soll, theils um die geistige Finsternis zu vertreiben, theils um die Kerker zu öffnen und alle Feßeln der Not und des Elends zu zersprengen. Von den Götzen kann diese Erlösung nicht ausgehen. — Obwohl nun Israel der Liebling und erwählte Diener Gottes ist, so entspricht es dieser hohen Stellung und Bestimmung doch keineswegs; troß einer herrlichen Offenbarung ist dieser göttliche Diener verstockt, taub und blind, und mußte deshalb der Strafe übergeben werden, unter der er gegenwärtig noch seufzt. — Indes soll jetzt die Erlösung erfolgen, K. 43; von allen Himmelsgegenden will Gott die Zerstreuten sammeln und zurückbringen und um ihretwillen muß Babel fallen. Doch nur aus freier Gnade, nicht wegen eigenen Verdienstes widerfährt dem Volke solches Heil; denn im Exile hat es nicht nur keine Gebete und Opfer gebracht, sondern sich gar noch an seinem Gotte versündigt, wie sein Urvater schon. Dafür wurde es gezüchtigt. — Nun aber, heißt es K. 44, will sein Gott es wieder beglücken, während die Götzen und ihre Verehrer zu Schanden werden. Cyrus (Koresch) wird Jerusalem und den Tempel wieder aufbauen. Dann kommt K. 45 die ausführlichste Stelle über Cyrus, den Hirten und Gesalbten Gottes, der ohne Lösegeld die Gefangenen entlaßen und die Völker unterwerfen wird. Doch nur der allein wahre Gott rettet; zu ihm möge man sich bekehren! „Durch den Herrn werden gesegnet werden und seiner sich rühmen alle Nachkommen Israels.“ — Die Götter Babels dagegen werden sinken und gefangen fortgeführt werden. Das mögen die Abtrünnigen und Verstockten Israels zu Herzen nehmen! K. 46. — Wie seine Götter, so wird Babel

selbst fallen und sein Volk in die Gefangenschaft wandern, troß seiner Weisen und Zauberer, K. 47. — Israel aber, das seinem Gotte nicht treu und redlich anhängt, möge auf diese Vorgänge achten! Wegen seines Abfalls wurde es gestraft, wie Gott es gedroht hatte, und nur aus Gnade nicht ganz vernichtet, und wie gern möchte er es jetzt wieder beglücken! „O wenn du hörtest auf meine Gebote, dann wäre wie ein Strom dein Heil und dein Gedeihen gleich den Wogen des Meers." Dieser Theil schließt mit der Aufforderung, Babel zu verlaßen, indem die Erlösung beginnt. Doch für die Frevler gibt es kein Heil. K. 48.

2) Kap. 49—60. — Der Gegensatz des geistigen Gottes und der Naturgötter oder Jahve's und der Götzen, der im 1. Theile vielfach erörtert war und im letzten Theile in Beziehung auf Israel noch einmal vorkommt, wird hier fast ganz aufgegeben, und der Prophet wendet sich ausschließlich zur Betrachtung Israels und seiner ewigen Bestimmung. Der Diener Gottes, der hier redend eingeführt wird, soll nicht bloß die Israeliten nach Palästina, sondern vor allem zu Gott zurückführen, sie erleuchten, einigen und beglücken. Alles soll jubeln, denn Gott hat sein Volk nicht vergeßen, gedenkt vielmehr es glänzend herzustellen. Der göttliche Diener erklärt sodann weiter K. 50, 4 ff. seine Sendung. Gott befähigte ihn zur Offenbarung des Gesetzes, d. i. des Sittengesetzes, und bei diesem prophetischen Berufe ertrug er unter göttlichem Beistande alle Schmach und alle Verfolgungen. Doch Gott wird ihm Recht schaffen und seine Gegner werden untergehn. Eine glänzende Befreiung und Rückkehr des Volkes wird verheißen; deshalb möge man sich vor Menschen und vor ihren Schmähungen nicht mehr fürchten. Den göttlichen Zornbecher, den Israel getrunken, sollen nun seine Feinde trinken. K. 51. In derselben Weise, wie der göttliche Diener bisher erniedrigt und verachtet worden, soll er nun erhöht und geehrt werden, K. 52. Dieß sein Leiden wie seine endliche Verherrlichung wird dann K. 53 ausführlich dargestellt. Daran schließt sich K. 54, die Aufforderung zu lautem Jubel; denn das Volk wird, mit seinem Gotte vollkommen versöhnt, aufs herrlichste hergestellt werden. Gott schließt einen neuen, ewigen Bund, dem auch Fremde, die den Sabbat halten und nichts Böses thun, sich anschließen dürfen, K. 55—56. Doch klagt der Prophet, daß die Hüter des Volkes sorglos und stumm sind, und die Frommen hingerafft werden; überhaupt hat er über Frevler und Götzendiener in der Gemeinde Israels zu klagen, K. 57, über bloß äußerlichen Gottesdienst ohne wahrhaft sittliches Handeln. Man hält Fasttage, aber treibt sein Gewerbe fort und lebt in Streit und Hader, anstatt Werke der Wohlthätig-

keit auszuüben, in Folge deren das verheißene Heil bald eintreffen würde, K. 58. — Gott kann und will zwar Israel erretten; aber wegen der Sünden des Volks zögert die Erlösung; denn ihre Hände sind mit unschuldigem Blut befleckt und ihre Gedanken auf Lug und Trug und Frevel gerichtet. „Den Weg des Friedens kennen sie nicht, und kein Recht ist auf ihren Bahnen; sie krümmen sich ihre Pfade; keiner, der sie betritt, kennt den Frieden. Darum bleibt fern von uns das Gericht und nicht erreichet uns das Heil. Wir harren auf Licht — doch siehe da: Finsternis! auf Tageshelle — und wir wandeln im Dunkeln." Dann legt der Prophet im Namen der ganzen Gemeinde ein Sündenbekenntnis ab. Die Bekehrten sollen erlöst werden und ewig wird der Geist Gottes und das Gotteswort in seinem Volke bleiben, K. 59. Daher folgt K. 60 in kühnen Bildern eine glänzende Schilderung des Glückes im neuen Jerusalem:

Die Söhne der Fremde bauen deine Mauern
Und ihre Könige werden dir dienen,
Denn in meinem Grimm hab ich dich geschlagen,
Doch nach meiner Gnade erbarm' ich mich deiner.
Dann stehen offen deine Thore beständig,
Werden bei Tag und bei Nacht nicht geschloßen,
Daß man zu dir bringe die Schätze der Völker,
Indem ihre Könige mitgeschleppt werden.
Denn das Volk und das Königreich,
Die dir nicht dienen wollen, gehn unter,
Indem die Völker weggetilgt werden.

———

Es kommen gebückt zu dir die Söhne deiner Quäler
Und es beugen sich bis zu deinen Fußsohlen all deine Verächter,
Und sie nennen dich: „die Stadt des Herrn,
Das Zion des Heiligen Israels."
Anstatt daß du verlaßen, verhaßt und unbetreten warest,
Mache ich dich zu einer ewigen Pracht,
Zur Wonne für alle Geschlechter.
Und saugen wirst du die Milch der Völker,
Und an der Brust von Königen wirst du trinken,
Und wirst erkennen, daß Ich, der Herr, dein Retter bin
Und dein Erlöser der Starke Jakobs.

Anstatt des Erzes bringe ich Gold
Und statt des Eisens bringe ich Silber,
Und statt des Holzes — Erz,
Und statt der Steine — Eisen;
Zu deiner Obrigkeit mach' ich den Frieden
Und zu deiner Herrschaft das Recht.
Nicht hört man noch ferner Gewaltthat in deinem Lande,
Noch Verheerung und Zerstörung in deinen Gränzen;
Du nennest deine Mauern „Heil",
Und deine Thore „Lobgesang."

Nicht dient dir die Sonne noch ferner zum Tageslichte,
Noch wird zur Erhellung der Mond dir leuchten,
Vielmehr ist dir der Herr ein ewig Licht
Und dein Gott ist deine Herrlichkeit.
Nicht ferner wird untergehen deine Sonne,
Noch wird abnehmen dein Mond,
Sondern der Herr wird dir sein ein ewig Licht,
Und deine Trauertage sind zu Ende.

Deine Volksgenoßen — sie alle sind Gerechte,
Sie werden für immer das Land einnehmen
Als ein Sproß, den ich gepflanzt,
Als ein Werk meiner Hände, um mich zu verherrlichen.

3) Kap. 61—66. Hier beginnt deutlich ein neuer Abschnitt, der eigentlich nichts wesentlich Neues, keinen Fortschritt in der Gedankenentwicklung enthält, aber durch das vorherrschend lyrische Element den versöhnenden Schluß des Ganzen bildet. Zunächst tritt die Persönlichkeit unsers Propheten hier bestimmter hervor. Er spricht von sich in der ersten Person, wie K. 48, 16, und bekräftigt seine göttliche Sendung, die Trauernden zu trösten und ihnen eine beßere Zukunft zu verkünden: „der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir, weil der Herr mich gesalbt hat zum Botschafter für die Unglücklichen, mich gesandt hat zu verbinden die, welche gebrochenen Herzens sind, zu verkünden den Gefangenen Freiheit und den Gefeßelten Loslaßung, zu verkünden ein Gnadenjahr des Herrn und einen Rachetag unsers Gottes, um zu trösten alle Trauernden, um zu achten auf die Trauernden Zions, ihnen zu geben einen Kranz statt Kreuz, Freudenöl statt Trauer, ein Prachtgewand statt des verzagten Geistes; und nennen soll man sie: gottgesegnete Terebinthen, eine Pflanzung des Herrn, um sich zu verherrlichen." Dann schildert er das künftige Glück ähnlich wie früher und führt 61, 10—11 Zion selbst redend ein. Dagegen spricht 62, 1 der Prophet wieder in seinem Namen: „Um Zions willen kann ich nicht schweigen, und um Jerusalems willen kann ich nicht ruhen, bis daß aufgeht wie Sonnenglanz sein Heil und seine Rettung wie eine Fackel flammet. Sehen sollen die Völker dein Heil und alle Völker deine Herrlichkeit; und beigelegt wird dir ein neuer Name, den der Mund des Herrn bestimmen wird. Und werden wirst du eine stolze Krone in der Hand des Herrn und ein königlicher Kopfbund in deines Gottes Hand u. s. w." Jerusalem wird prachtvoll aufgebaut werden. Damit ist zugleich Rache gegen die Edomiter verbunden, die bei der Zerstörung geholfen hatten. Der Prophet sieht schon im Geist, wie Gott im Triumphe als Sieger von Edom zurückkehrt, 63, 1—6, und preist dann die väterliche Liebe, die Gott seinem Volke früher beständig erwiesen; doch weil es sich empörte und abfiel, ward Gott ihm feind. Das reuige Israel aber sehnt sich in einem Gebete nach Gnade und Erlösung:

Blicke herab vom Himmel und schau,
Von deiner heiligen und herrlichen Wohnung!
Wo ist dein Eifer und deine Heldenkraft?
Die Fülle deines Mitleids und Erbarmens hält sich zurück gegen mich.

Du bist ja unser Vater;
Denn Abraham kennt uns nicht
Und Israel weiß nichts von uns.
Du Herr, bist unser Vater,
Unser Erlöser, deß Name von Ewigkeit ist.
Warum läßest du uns abirren, o Herr, von deinen Wegen,
Verhärtest unser Herz, daß wir dich nicht fürchten?
Kehre um wegen deiner Diener,
Wegen der Stämme, die dein Erbe sind!

Die dringende Bitte um Erlösung und Herstellung geht K. 64 fort: „O zerrißest du doch den Himmel und stiegest herab, daß vor dir die Berge erbebten! — um deinen Feinden kund zu thun deinen Namen, daß vor dir die Völker erschräken! Wenn du doch Wunder thätest, die wir nicht erwarteten, wenn du herabstiegest, daß vor dir die Berge erbebten! — Wenn du doch schontest den, der freudig Recht thut, der auf deinen Wegen dein gedenkt! Doch sieh, du zürntest, und wir sündigten.

Wie ein Unreiner waren wir Alle
Und wie ein besudelt Kleid waren all unsre Tugenden;
Wir welkten hin wie ein Blatt wir Alle,
Und unsre Sünden rißen uns fort wie der Wind.
Da war keiner der deinen Namen anrief,
Der sich regte, um festzuhalten an dir;
Denn du verhülltest dein Antlitz vor uns
Und ließest uns vergehn durch unsre Sünden.
Doch nun, o Herr, unser Vater bist du,
Wir sind der Thon, und du unser Bildner,
Und deiner Hände Werk sind wir alle.

Zürne, o Herr, nicht gar zu sehr,
Und nicht auf immer gedenke der Schuld!
Sieh, blicke doch her! dein Volk sind wir Alle.
Deine heiligen Städte wurden zur Wüste,
Zion ist eine Wüste, Jerusalem eine Oede.
Unser heiliges und herrliches Haus,
Wo unsere Väter dich priesen,
Ist verbrannt worden mit Feuer,
Und Alles, woran wir uns freuten, ist zertrümmert.
Wie? dabei kannst du an dich halten, o Herr?
Kannst schweigen und uns beugen gar so sehr?

K. 65 folgt die göttliche Antwort auf dieß Gebet. Gott war immer bereit, dem abtrünnigen Volke zu helfen, „das da opfert in den Gärten und auf Ziegelsteinen räuchert, das da sitzt in Gräbern und in Verstecken übernachtet, das da Schweinefleisch ißet und dessen Schüßeln voll unreiner Brühe sind.“ Wegen dieser Sünden muß es gestraft werden. Nur soll wegen des strafwürdigen Theils nicht die ganze Gemeinde vernichtet werden; vielmehr will Gott eine Ausscheidung vornehmen:

Ich will hervorgehen laßen einen Samen aus Jakob
Und aus Juda einen Erben meiner Berge;
Meine Erkorenen sollen sie erben
Und meine Diener sollen dort wohnen. —
Ihr aber, die ihr den Herrn verlaßen habt,
Die ihr vergeßen habt meinen heiligen Berg,

Die ihr rüstet dem „Glücksgott“ einen Tisch
Und dem „Geschick“ einen Mischtrank einfüllet:
Euch werde ich zuschicken dem Schwerte,
Und ihr sollt an der Schlachtbank euch krümmen,
Weil ich rief und ihr nichts erwiedertet,
Weil ich redete und ihr nicht hörtet. —

Während sie in Jammer und Elend umkommen, werden die Getreuen und Gläubigen alle Glücksgüter in reichster Fülle genießen. Denn Gott will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen und seinem Volke in Jerusalem langen und ungetrübten Lebensgenuß und Frieden mit der ganzen Natur verleihen. — Das letzte Kapitel (66) enthält zunächst eine Polemik gegen den Tempeldienst und das Opferwesen, welches den Reicheren so sehr als die Hauptsache erschien, daß sie ihre ärmeren Glaubensgenoßen deshalb verhöhnten und von sich stießen. Die Frage über den Neubau eines Tempels und über das Opferwesen in Jerusalem muß also schon die Verbannten beschäftigt haben. Der Prophet äußert sich darüber sehr freisinnig:

So spricht der Herr:
Der Himmel ist mein Thron
Und die Erde der Schemel meiner Füße.
Wo ist ein Haus, das ihr mir bauen könntet?
Wo ein Ort, der meine Ruhstatt sei?
Alles dieß hat meine Hand gemacht,
Und geworden ist dieß Alles, spricht der Herr.
Aber auf ihn schaue ich, auf den Unglücklichen und den, der zerknirschten Geistes ist,
Und der hinzittert zu meinem Worte.

Er tröstet sodann die Dulder, droht den Spöttern Verderben, verheißt eine wunderbar schnelle Vermehrung der Bevölkerung Jerusalems, indem zugleich von allen Nationen die gefangenen Israeliten dorthin gebracht werden als Geschenk für Gott, der seine Herrlichkeit ihnen Allen kund gethan. Ewig wie der neue Himmel und die neue Erde, die Gott schaffen will, wird Israel bestehen und regelmäßig seinem Gotte dienen, während die Leichen der Abtrünnigen draußen unverweslich, ewig brennend und von Würmern zernagt — zum Abscheu für Alle — liegen bleiben werden. Es war dieß wahrscheinlich ein Volksglaube, wie auch bei uns das Volk meint, daß z. B. der Leichnam eines Meineidigen nie verwese, u. dergl.

Dieß ist der übersichtliche Inhalt des Buchs oder der drei Bücher, die man sich leicht als ebenso viele Predigten über ein und dasselbe Thema vorstellen kann, woraus sich am natürlichsten die mehrfachen Wiederho-

lungen erklären. Das Ganze ist zwar eine Frucht des Lebens und wollte unmittelbar auf das Leben einwirken, ist aber wesentlich ein Werk der Schriftstellerei, das nur in dieser vollendeten Gestalt und nicht zunächst als mündlich gesprochenes Wort an die Verbannten ergieng. Der Kern des Buchs dreht sich um die Darstellung Israels als des göttlichen Dieners, und diese Idee muß hier jetzt im Zusammenhange um so mehr erörtert werden, da sie nach verschiedenen Seiten hin misverstanden wird.

Irrig ist zunächst die gewöhnliche Übersetzung von 'ébed Jáhve durch Knecht Gottes, was einen falschen Nebenbegriff hineinträgt; ebenso wenig besagt der Ausdruck so viel als Client oder Höriger, wie Ewald will, so daß sich „der ganze Begriff nur aus dem zwischen Patron und Clienten geltenden Pietätsverhältnis erkläre." Vielmehr wie das Verbum עבד dienen auch von ehrenden Diensten steht, die man einem Höheren erweist, so steht es namentlich im religiösen Sinne vom Gottesdienst, (nicht: Gottesknechtschaft!) von der Gottesverehrung, und zwar zuweilen wie im Arabischen ohne weiteren Zusatz für: den Kultus feiern, dem göttlichen Wesen huldigen. Jesaja 19, 21, 23. Jer. 30, 9. Hiob 36, 11. Ebenso ist jenes Substantiv wörtlich: cultor Dei, Verehrer Gottes, und steht im Singular als Kollektiv, als eine Personifikation des israelitischen Volkes wie die Bezeichnungen Israel oder Jakob, und kann deshalb mit dem Plural wechseln, wie Jes. 54, 17: „dieß ist das Erbtheil der Diener des Herrn." Ebenso 63, 17. 65, 9. Der Ausdruck: Israel, der Diener Jahve's oder Gottes bezeichnet also das israelitische Volk, insofern es den Jahve als geistigen, idealen Einheitspunkt, als Nationalgott und Lebensgrund, in welchem es sich einig und stark wußte, anerkannte. In diesem Sinne ist der Name nahverwandt mit: 'am Jahve, das Volk Jahve's, im Gegensatz zu allen übrigen Völkern, die in andern Göttern ihre Freiheit und Einheit anschauten und fanden. Vgl. 5 Mos. 32, 36. Richt. 5, 11. 2 Sam. 1, 12. Jes. 49, 13 u. s. w. Zu vergleichen ist der Personenname Obadja, d. i. Diener Jahve's, den viele Israeliten führten, so wie die appellative Bezeichnung für einzelne hochstehende Israeliten, z. B. ganz allgemein für Propheten, Amos 3, 7. Zuerst aber faßte Jeremia nach der Zerstörung Jerusalems die hebr. Volkspersönlichkeit als Kollektivum unter diesem Namen zusammen, Jer. 30, 10. 46, 27, 28, und danach Ezechiel 28, 25. Dann knüpfte der babylonische Jesaja seine reicheren Anschauungen daran. An sich aber lag für den hebräischen Sprachgebrauch nichts näher, als eine solche kollektivische Bezeichnung.

Nur das ist zu beachten, was man bisher übersehen hat, daß dieser neue Gesammtname erst nach der Aufhebung des Staates gebraucht wird, als nur noch eine religiöse Einheit das Volk zusammenhielt und noch fester zusammenschließen sollte. Volk und Staat aber sind bei den Hebräern identische Begriffe. Deshalb war Israel im Exile nicht eigentlich mehr das Volk Jahves, sondern wurde passender als der Diener und Verehrer seines Gottes bezeichnet, und ganz konsequent schwand nach der Herstellung des Staates dieser Name wieder.

In der einfachsten und allgemeinsten Bedeutung findet sich der Name bei Jesaja 41, 8 ff., in einer Trostrede an das verbannte Israel, das, während die Chaldäer ängstlich zur Gegenwehr sich rüsten, von seinem Gotte geschützt und erlöst werden wird:

1) Du aber, Israel, mein Diener,
Du Jakob, den ich mir erkor,
Du Same Abrahams, meines Freundes!
Du, den ich erfaßte an den Enden der Erde
Und den ich von ihren Winkeln her berief,
Zu dem ich sprach: du bist mein Diener,
Ich habe dich erwählt und nicht verworfen:
Fürchte dich nicht! denn ich bin mit dir;
Blicke nicht scheu! denn ich bin dein Gott;
Ich stärke dich und helfe dir,
Und stütze dich mit meinem Siegesarm.

Siehe, beschämt und zu Schanden werden
Alle, die entbrannt sind wider dich;
Es werden wie nichts werden und umkommen deine Widersacher;
Du wirst sie suchen und nicht finden, die Männer deines Haders,
Sie sollen wie nichts werden und vergehn, die Männer deines Kampfes.
Denn Ich, der Herr, bin dein Gott, der deinen Arm erfaßt,
Der zu dir spricht: sei ohne Furcht! ich helfe dir.
Fürchte nichts, du Wurm Jakob, du winziges [1]) Israel,
Ich helfe dir, spricht der Herr,
Und dein Erlöser ist der Heilige Israels.

Die zweite Stelle über den Diener Gottes haben wir Jes. 42, 1—8. Er erscheint hier gewißermaßen als die personificirte Substanz des Volkes, als der religiöse Genius der Nation, der seine Aufgabe erkannt hat und dessen Bestimmung Gott selbst folgendermaßen erklärt:

2) Sieh da, mein Diener, an dem ich festhalte,
Mein auserwählter, den meine Seele liebt:
Ich lege meinen Geist auf ihn;
Das Recht wird er den Leuten offenbaren.
Er wird nicht schreien und nicht prahlen,
Noch auf der Straße laut sich hören laßen.
Geknicktes Rohr wird er nicht brechen,
Und glimmenden Docht löscht er nicht aus;
Nach Wahrheit thut er kund das Recht;
Er wird nicht matt, noch kraftlos werden,
Bis daß er gegründet im Lande das Recht,
Indem die Küstenländer (in Palästina) seiner Lehre harren.

---

1) Für מְתֵי ist mit den 70, *ὀλιγοστος*, wahrscheinlich מְעַט zu lesen.

So spricht Gott der Herr,
Der den Himmel geschaffen und ihn ausgespannt,
Der da ausbreitete die Erde mit ihren Sproßen,
Der Odem gibt dem Volke auf ihr
Und Geist den auf ihr Wandelnden:
Ich, der Herr, berief dich um des Rechtes willen
Und werde festhalten deine Hand,
Und will dich bilden und dich machen
Zum Verbinder des Volks, zum Erleuchter der Leute,
Um zu öffnen blinde Augen,
Herauszuführen aus dem Kerker den Gefangnen,
Aus dem Gefängnißhause die in Finsterniß Sitzenden.

Ich, der Herr, das ist mein Name
Und meine Hoheit laß' ich keinem Andern.
Und meinen Ruhm nicht den Götzenbildern!

Die Aufgabe Israels oder dieses idealen Dieners ist es nun aber bestimmter, das göttliche Gesetz, Recht und Religion kraft des göttlichen Geistes zu offenbaren und im Leben zu realisiren, und diese Aufgabe wird er unter dem Schutze seines Gottes vollenden. Die geistige Substanz des Volkes oder der heilige Gottesgeist, der die Gesammtheit erfüllt, soll auch alle einzelnen Glieder der Gemeinde einigen, erleuchten und in Folge davon beglücken. Oder, der allgemeine Volksgeist, wie er stets nur in einzelnen Organen zur Erscheinung kommt, soll und wird sein eignes Wesen entwickeln und verwirklichen, er wird die sittliche Freiheit des ganzen Volkes bewirken. In diesem Sinne heißt es: der göttliche Diener werde zum Verbinder und Erleuchter des Volkes werden, wobei dieser Diener als das ideale Israel im Gegensatz steht zu dem realen, empirischen Israel oder zu dem Volke in seiner wirklichen Erscheinung. Das Abstraktum Bund steht wie so oft für das Konkretum: Verbinder, wie Licht für Erleuchter und Lehrer. Grammatisch falsch ist die Übersetzung: „Bundesvolk", für welchen Begriff im Hebräischen notwendig 'am-berît gesagt werden müßte; ebenso Hitzigs neuere Auffaßung als „Läuterungsvolk" nach veränderter Punktation, wonach es aber nur heißen könnte: ich mache dich zum Laugensalz (borît) des Volkes d. i. für das Volk, also zum beitzenden Straf- und Reinigungsmittel (vgl. Mal. 3, 2. Jes. 1, 25), was der Prophet gewiß nicht sagen wollte, wie schon der Parallelismus zeigt.

Allgemein misverstanden ist ferner die universelle Bedeutung, welche man dem göttlichen Diener in dieser und in andern Stellen gibt. Danach soll es seine Aufgabe sein, die ganze Heidenwelt zu erleuchten und sie zur Religion Jahve's zu bekehren. Als ob in Israel selbst nicht noch genug zu beßern und zu bekehren gewesen wäre! Gewiß, die hebräischen Propheten waren keine kosmopolitischen Schwärmer und fanden ihren geistigen Schwerpunkt und das Endziel ihres Strebens

einzig im eignen Volke und Vaterlande. Sie suchten vor allem ihre Glaubensgenoßen zu bilden, zum geistigen Monotheismus zu erheben, zu einigen und die sittliche Freiheit im Leben durchzuführen. Hie und da äußern sie wohl die Hoffnung, daß das eine oder andere fremde Volk einst zur Anerkennung ihres Nationalgottes bewogen werden würde, wie Jes. 19; aber eine Bekehrung der gesammten Heidenwelt hat kein alttestamentlicher Prophet erwartet und noch weniger konnte er eine solche Bekehrung als die eigentliche Mission Israels betrachten. Am wenigsten würde wohl das exilische, an den größten Gebrechen leidende Israel zu einer so stolzen Hoffnung berechtigt haben. Sie ist unserm Stücke auch fremd und beruht auf falscher Deutung einzelner, aus dem Zusammenhange gerißener Stellen.

Zunächst wiederholt sich hier der schon S. 210 f. widerlegte Irrthum, daß Gojim immer Heiden seien; das Wort bedeutet vielmehr an hundert Stellen ganz allgemein Leute und zwar wie das synonyme 'ammim Leute Israels oder die Stämme ohne Rücksicht auf die politische Eintheilung. — Stellen wir uns sodann bestimmt und konkret eine solche Bekehrung der Heidenwelt vor und suchen wir sie mit der sonstigen Weltanschauung unsers Propheten in Einklang zu bringen, so wird man bald das Verfehlte und Grundlose dieser ganzen Auffaßung entdecken. Wir müßen fragen: Welches bestimmte Volk oder welche Völkerschaften hatte er bei jener vermeinten Hoffnung wohl besonders im Sinn? Wie nämlich sonst bestimmte Völker, z. B. jeder Ammoniter und Moabiter für immer von der Gemeinde Jahve's ausgeschloßen bleiben sollte (5 Mos. 23, 4), so finden sich auch mildere Gesinnungen gegen andere Völker, mit denen die Israeliten gerade in freundlichen Verhältnissen standen. So heißt es z. B. 5 Mos. 23, 8: „Den Edomiter sollst du nicht verabscheuen, denn er ist dein Bruder. Den Ägypter sollst du nicht verabscheuen, denn Fremdling warst du in seinem Lande." u. s. w. Solche specielle Hindeutungen fehlen aber in unserer Schrift. Zunächst soll das ganze chaldäische Reich als die größte heidnische Weltmacht gänzlich vertilgt werden; denn es ist nicht mehr im Stande, das verdiente Verderben wegzuzaubern und zu sühnen, Kap. 47. vgl. 49, 26 und sonst. Für die Freilaßung Israels will Gott dem Cyrus ganze Völker, nämlich die Ägypter, Äthiopen und Sabäer als Lösegeld geben, 43, 3—4, was, beiläufig gesagt, keineswegs ein so großartiger und hoher Gedanke ist, wie Ewald meint; denn danach soll die Freiheit des einen Volkes mit der von drei andern erkauft werden. Es verrät dieß keinen weltbürgerlichen Sinn, sondern den rein nationalen Standpunkt,

wie ihn etwa auch ein Grieche oder ein Römer einnahm. Nach der obigen Stelle bezieht sich auch 45, 14 auf Cyrus und die Vokale sind zu ändern. Die wunderbare Rettung Israels und seine künftige siegreiche Macht wird freilich alle Welt in Staunen setzen, so daß selbst fremde Könige Ehrfurcht fühlen vor dem Gotte Israels, K. 49, 7; sie werden die verbannten Israeliten nach Jerusalem zurückbringen und vor dem Volke Gottes sich beugen und verstummen, 49, 22, 23. 52, 15. 59, 19. 66, 20. Wie an den Chaldäern, so wird Gott auch an den Edomitern und an allen Völkern, die Israel bedrückten, blutige Rache nehmen, 63, 1—6. 51, 22 f. Endlich heißt es sogar, daß Israel der Beherrscher aller Völker werden solle, 60, 10—12, 14. 61, 5—6. Es werden Huldigungsgesandtschaften mit reichen Geschenken nach Jerusalem kommen, 60, 5—7, (vgl. Jes. 18); denn als Begünstigte und Verbündete des damaligen Welteroberers konnten sie — ganz abgesehn von ihrem religiösen Nationalgefühl — sich selbst als eine mächtige Nation dünken. Ihrer Religion wegen aber sollen alle Völker und Könige dem auserwählten Volke Gottes dienen, seine Städte aufbauen und seine Äcker bestellen, alle Schätze ihm zuführen und in tiefster Unterwürfigkeit ihm huldigen. Völker und Königreiche aber, die ihm nicht dienen wollen, werden untergehn. Diese Weltherrschaft ist jedoch nichts weniger, als eine religiöse Bekehrung aller Völker oder gar eine Gleichstellung derselben mit Israel. Nicht einmal in Betreff der befreundeten Perser wird eine solche Erwartung ausgesprochen; nur Cyrus selbst erscheint als ein göttliches Werkzeug, als ein Gesalbter Jahve's, berufen zur Erlösung Israels. Im Übrigen bleibt der Unterschied zwischen Israel und allen andern Völkern. In Bezug auf eine Bekehrung aber hegt unser Prophet die bescheidene Hoffnung, daß sich einige Fremde in Babylon dem Jahve anschließen werden und verheißt ihnen, daß sie in Palästina von dem Volke Gottes nicht abgesondert werden sollten. „Denn mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Leute." 56, 3—7. Immer aber bleibt Israel das aus allen Völkern auserwählte, bevorzugte Volk, das eigentliche Priestervolk Gottes, in dessen Herzen die göttliche Lehre lebt und das den Mittelpunkt der Welt zu bilden berufen ist, 61, 5—6:

Fremde werden dastehen und eure Heerden weiden
Und Ausländer werden eure Ackerer und Winzer sein;
Ihr aber werdet Priester des Herrn heißen,
Diener eures Gottes wird man euch nennen;
Die Schätze der Völker werdet ihr genießen
Und in ihren Reichthum tretet ihr ein.

Danach sind diejenigen Stellen, welche eine universelle Bedeutung zu haben scheinen, auf die Israeliten zu beschränken, namentlich alle solche, die von dem Diener Jahve's handeln.

Dieser wird sofort in einer dritten Stelle, K. 42, 18—25, in seiner konkreten Gestalt und wirklichen Erscheinung näher beschrieben. Die religiöse Gemeinde entspricht ihrer klar erkannten Bestimmung keineswegs. Der göttliche Diener ist taub, blind und unfolgsam und schmachtet im Elend, obwohl ihm sein Gott eine herrliche Offenbarung gegeben und den Weg des Heils gezeigt hatte.

3) Ihr Tauben hört,
Und ihr Blinden blicket auf, um zu sehen!

Wer ist blind, wenn nicht mein Diener?
Und wer taub, als wie mein Bote, den ich senden will?
Wer ist blind wie der Gottergebene,
Blind wie der Diener des Herrn? —
Du hast zwar viel gesehn, doch nicht beachtet,
Man that die Ohren auf und hörte nicht. —
Der Herr beliebte seines Rechtes wegen
Groß zu machen das Gesetz und herrlich;
Doch er (der Diener) ist ein Volk, beraubt und ausgeplündert;
Man steckte gefeßelt in Höhlen sie Alle
Und in Gefängnißhäusern verbarg man sie;
Sie wurden zum Raube ohne Retter,
Zur Plünderung, und Niemand sprach: gib wieder!

Wer unter euch ist, der dieß hört,
Der aufhorcht und es für die Zukunft merkt?
Wer gab zur Plündrung Jakob hin
Und Israel den Räubern?
War's nicht der Herr, an dem wir fündigten,
Auf dessen Wegen man nicht gehen wollte,
Auf dessen Lehre man nicht hörte?
So übergoß er es mit Zornesglut und Kriegesgrimm,
Und der entbrannte es ringsum, indem man es nicht beachtete,
Verzehrte es und keiner nahm's zu Herzen.

Der hier beschriebene Diener Gottes, wie kaum bemerkt zu werden braucht, ist kein anderer, als der in den früheren und in allen nachfolgenden Stellen gemeinte. Es ist das Volk, die Gemeinde Israels, die für ihre Sünden leidet, die Gott aber dennoch aus Gnade und Erbarmen erlösen will, wie es K. 44, 1—4 weiter heißt:

Nun aber höre, Jakob, du mein Diener,
Und Israel, den ich erwählte:
So spricht der Herr, der dich gemacht und dich gebildet,
Der vom Mutterleibe an dir half:
Fürchte nichts, mein Diener Jakob,
Und Jeschurun, das ich erwählte!
Denn Waßer werd' ich gießen auf dürstendes
Und Ströme auf das trockene Land,
Werde ausgießen meinen Geist auf deinen Samen
Und meinen Segen über deine Sproßen,
So daß sie wachsen wie zwischen Gewäßern das Gras,
Wie Weidenbäume an Waßerbächen.

Die vierte Hauptstelle, welche die Idee des göttlichen Dieners weiter entwickelt, findet sich K. 49. Es ist aber eigentlich nur eine genauere Ausführung von K. 42. Der Diener selbst wird hier redend eingeführt und erklärt seine Sendung. Gott befähigte ihn zu scharfer, eindringlicher Rede und schützte ihn bei dieser prophetischen Wirksamkeit vor allen Verfolgungen. Zwar scheint seine mühevolle Thätigkeit umsonst gewesen zu sein; doch vertraut er auf Gott, der eine tröstliche Antwort ertheilt. Jener Diener soll Israel nicht bloß äußerlich herstellen und das Volk in seine Heimat zurückführen, sondern auch eine geistige Wiedergeburt und eine sittliche Vollendung desselben bewirken.

Kap. 49.

4) Hört, ihr Küstenländer, auf mich
Und merket auf, ihr Schaaren in der Ferne!
Vom Mutterleib an hat der Herr mich berufen,
Vom Schooße der Mutter an meinen Namen genannt.
Er machte meinen Mund wie ein schneidendes Schwert,
Im Schatten seiner Hand mich bergend;
Und machte mich zu einem scharfgeschliffnen Pfeil,
In seinem Köcher mich umschirmend.
Er sprach zu mir: du bist mein Diener,
Du Israel, an dem ich mich verherrliche. —
Zwar dachte ich: umsonst hab ich mich abgemüht,
Für Nichts und Eitles meine Kraft verschwendet!

Allein mein Recht ist bei dem Herrn,
Und mein Lohn bei meinem Gott.
Und nun spricht der Herr,
Der mich gebildet vom Mutterschooß an zu seinem Diener,
Um Jakob zurückzuführen zu sich,
Und damit Israel zu ihm sich sammle —
Denn geehrt bin ich in den Augen des Herrn
Und mein Gott ist meine Stärke; —
Er spricht: zu gering ists für dich, mein Diener nur zu sein,
Um herzustellen die Stämme Jakobs
Und die Geretteten Israels zurückzuführen:
Ich mache dich vielmehr zum Licht der Leute,
Auf daß mein Heil gelange bis hin zum Ende des Landes.[1])

So spricht der Herr, Israels Erlöser, sein Heiliger,
Zu dem seelenverachteten, zu dem verabscheuten Volke, zu dem Diener der Tyrannen:
Könige werden es sehen und sich erheben,
Fürsten — (sehen es) und werden sich niederwerfen
Wegen des Herrn, der da treu ist,
Wegen des Heiligen Israels, der dich erwählte.
So spricht der Herr:
Zur Zeit der Gnade erhör' ich dich
Und am Tage des Heiles helfe ich dir
Und will dich bilden und dich machen zum Verbinder des Volks,
Um wiederherzustellen das Land
Und verödete Erbgüter auszutheilen;[2])

---

1) Nämlich Palästina's, vgl. S. 311, Anmerk. 2.

2) Hier wie im Folgenden ist es handgreiflich klar, daß dieser Diener nicht etwa eine Mission an die Heidenwelt hat, sondern vielmehr die nationale Einigung und Her-

Um zu sagen zu den Gefangnen: geht heraus!
Zu denen, die im Dunkeln sind: werdet frei!
An den Wegen werden sie weiden
Und auf allen Kahlhöhen wird ihre Weide sein.
Nicht werden sie hungern und nicht dürsten,
Noch wird sie gefährden Waßerspiegelung und Sonne,
Sondern ihr Erbarmer wird sie leiten
Und zu Waßerquellen wird er sie führen.
Ich mache alle meine Berge wegsam
Und meine Bahnen werden erhöht.
Sieh, diese kommen aus der Ferne
Und die da von Norden und von Westen her,
Und jene aus dem Lande der Sinesen.

Juble, du Himmel, und frohlocke du Erde!
Brecht aus ihr Berge in Jubelgeschrei!
Denn trösten wird der Herr sein Volk
Und seiner Dulder sich erbarmen. —
Zwar Zion sprach: verlaßen hat mich der Herr
Und mein Gott hat mich vergeßen!
Doch wie? vergißt ein Weib wohl ihres Säuglings,
So daß sie ihres leiblichen Sohnes sich nicht erbarmte?
Mögen auch Weiber vergeßlich sein,
So will doch Ich dich nicht vergeßen.
Sieh, auf die Hände hab ich dich gezeichnet,
Deine Mauern sind vor mir beständig, u. s. w.

In der Wirksamkeit der Propheten offenbarte sich am reinsten der religiöse Genius des Volkes, weshalb auch ihre Bemühungen, ihre Kämpfe und Leiden für das Gesammtwohl die wichtigsten Züge zu dem Bilde des göttlichen Dieners geliefert haben. Was K. 49, 2 nur kurz angedeutet war, der Prophetenberuf mit seinen Gefahren und Leiden, wird K. 50, 4 ff. weiter ausgeführt. Der göttliche Diener spricht wieder in der 1. Person:

5) Gott der Herr gab mir die Zunge von Jüngern,
Damit ich wiße, den Kraftlosen zu unterstützen mit dem Wort;
Er weckte an jedem Morgen, erweckte mir das Ohr,
Um zu hören gleich den Schülern.
Gott der Herr öffnete mir das Ohr
Und ich widerstrebte nicht
Und bin nicht zurückgewichen;
Meinen Rücken bot ich den Schlagenden dar
Und meinen Bart den Raufenden,
Mein Antlitz verbarg ich nicht
Vor Schmähungen und vor Gespei.

Doch Gott der Herr half mir,
Darum ward ich nicht zu Schanden,
Darum machte ich mein Antlitz dem Kiesel gleich
Und ich erkannte, daß ich nicht zu Schanden werden sollte.
Nahe ist, der mir Recht verschafft:
Wer will streiten mit mir? laßt uns zusammen stehn!
Wer ist mein Gegner? er trete her zu mir!
Sieh, Gott der Herr hilft mir,
Wer ists, der mich verdammen könnte?
Siehe, sie alle vergehn wie ein Gewand,
Indem die Motte sie verzehrt.

Wer unter euch fürchtet den Herrn
Und hört auf die Stimme seines Dieners,
Der da in Finsternis wandelt und kein Licht hat,
Aber vertraut auf den Namen des Herrn
Und sich stützt auf seinen Gott! u. s. w.

stellung Israels in dem verödeten heiligen Lande bewirken soll; eben hier auch soll sein Licht die Volksgenoßen erleuchten und beglücken. Danach ist K. 42, 1 ff. leicht zu verstehen.

Im folgenden Kapitel sagt Gott von sich, was früher schon von dem göttlichen Diener ausgesagt war, 51, 4: „horchet auf mich, ihr, die ihr mein Volk seid, und merket auf mich, ihr, meine Angehörigen! denn von mir geht die Lehre aus und mein Gesetz will ich zum Licht der Leute gründen. Nahe ist mein Sieg, hervorgehn wird mein Heil, indem meine Arme die Völker richten." Sodann ermahnt er alle Israeliten V. 7: „Höret auf mich, ihr, die ihr kennet das Recht, ihr Leute, in deren Herzen meine Lehre ist: fürchtet nicht die Schmähung der Menschen, und vor ihren Lästerungen erbebet nicht!" Also widerfuhr der ganzen Gemeinde dasselbe, was vorher der Diener von sich aussagte und was K. 53 noch weiter ausgeführt wird. Dieß Kapitel, die sechste Hauptstelle über den Diener, bildet den Höhenpunkt des ganzen Buchs und hängt mit dem ganzen Ideenkreise unsers Verfaßers aufs engste zusammen. Nur für den, der es aus dem organischen Zusammenhange des Ganzen reißt und für sich verstehen will, bietet es unlösbare Schwierigkeiten und Widersprüche dar. Das vorhergehende Kapitel spricht wiederholt die göttliche Verheißung der Erlösung aus und begründet sie, und schildert dann den Jubel des Auszugs aus Babel. In diesen Freudenjubel, heißt es zuletzt K. 52, 9—12, mögen auch die Trümmer Jerusalems, die jetzt herrlich hergestellt werden sollen, miteinstimmen.

Darauf wird 52, 13—15 das Thema zu K. 53 kurz angegeben, daß der göttliche Diener nämlich in demselben Grade, wie er bisher aufs tiefste erniedrigt und verachtet gewesen, nunmehr erhöht und verherrlicht werden solle. Doch wer wird dieser Heilsverkündigung Glauben schenken wollen, da sie von der Wirklichkeit zu weit ab zu liegen scheint? und wer wird das göttliche Walten auch in den Leiden des Exils wohl erblicken? 53, 1. Dann schildern V. 2—3 die Erniedrigung des Dieners. Unscheinbar wuchs er auf, verlaßen von Menschen, verachtet und wohl vertraut mit Leiden, so daß selbst die eignen Angehörigen ihn nicht achteten. Gleichwohl, heißt es V. 4—6, trug er all diese Leiden nur zum Besten des Ganzen und büßte für die Sünden des Volkes. Mit der größten Faßung ertrug er die Mishandlungen bis zum Tode. Aber Niemand bedachte, daß er für die Sünden des Volkes litt und starb. Obwohl unschuldig, ward er wie ein Frevler begraben, V. 8—9. So gefiel es Gott. Dafür möge er nun Nachkommenschaft bekommen, lange leben und das göttliche Werk vollenden, V. 10. Darauf V. 11—12 die göttliche Antwort: der Diener, der sich selbst für Andere aufgeopfert und deshalb zu den Sündern gezählt ward, soll nunmehr zum Lohne

glänzend verherrlicht werden und im Bunde mit Mächtigen (mit den Persern) reiche Beute erhalten. An diese Verheißungen schließt sich weiter K. 54 genau an: das verödete Zion möge jubeln, weil es wieder zahlreich bevölkert werden wird. Sehen wir nun zunächst den Text dieses merkwürdigen Stücks.

6) Siehe, Glück wird haben mein Diener,
Wird hoch und erhaben sein
Und wird aufsteigen gar sehr.
Gleichwie sich entsetzten über ihn Viele —
So unmenschlich entstellt war sein Aussehn
Und seine Gestalt nicht die der Menschenkinder —
Also wird er auffahren laßen viele Völker;
Über ihn werden Könige ihren Mund verschließen,
Denn was ihnen nie erzählt worden, werden sie sehen,
Und was sie nie gehört haben, werden sie vernehmen.
[Doch] wer glaubt unsrer Botschaft? Kap. 53
Und der Arm des Herrn — wem wird er offenbar?
Denn er wuchs auf wie ein Reis vor ihm (vor Gott)
Und wie ein Sproß aus dürrem Lande.
Keine Gestalt hatte er und keine Pracht, daß wir auf ihn sehen,
Und kein Aussehn, daß wir sein begehren mochten.
Verachtet war er und verlaßen von Menschen,
Ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit
Und wie Einer, vor dem man das Antlitz verbirgt,
Verachtet, und wir achteten ihn nicht.
Doch nur unsere Krankheiten — er trug sie
Und unsere Schmerzen lud er sich auf,
Während wir ihn hielten für geschlagen,
Getroffen von Gott und gebeugt.
Doch er ward durchbohrt ob unserer Sünden,
Zermalmt ob unserer Missethaten;
Ihn traf die Züchtigung zu unserm Heile
Und durch seine Striemen wird uns Heilung werden.
Wir alle irrten wie die Schaafe,
Wir giengen ein Jeder seinem Wege nach,
Und unsrer Aller Schuld ließ der Herr ihn treffen.
Er ward bedrängt, und obwohl er unterdrückt wurde,
So that er doch seinen Mund nicht auf
Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird
Und wie ein Schaaf, das verstummt vor seinen Scheerern;
Ja, er that seinen Mund nicht auf.
Der Bedrängnis und des Strafgerichts wegen ward er dahingerafft;
Doch bei seinen Zeitgenoßen — wer bedachte es,
Daß er hinweggemordet wurde aus dem Lande der Lebendigen
Und daß die Strafe ihn traf wegen der Sünde meines Volkes?
Man machte bei Frevlern sein Grab
Und bei Tyrannen, wenn er starb,
Obwohl er kein Unrecht gethan
Und kein Betrug in seinem Munde war,
Sondern dem Herrn gefiel es, ihn durch Krankheit zu zermalmen. —
Wenn du büßen ließest[1]) als Bußopfer seine Seele,
So möge er nun Nachkommen sehn, möge lang leben
Und das Werk des Herrn möge gelingen in seiner Hand!

1) Für tâsim ist tâschim zu punktiren, zusammengezogen aus תָּשִׂים.

(Die göttliche Antwort:)
„Frei von Leiden wird er sich sehn,
Wird sich laben an seiner Einsicht;
Gerecht machen wird mein gerechter Diener Viele,
Da er ihre Sünden ja trug.
Darum geb' ich ihm unter Mächtigen sein Theil
Und mit Starken soll er Beute theilen
Dafür, daß der dahingab sein Leben dem Tode
Und zu den Sündern gezählt ward,
Während er doch die Schuld Vieler trug
Und für die Sünder eintrat.“

Frohlocke, du Unfruchtbare, die nicht gebar! K. 54
Brich aus in Jubel und jauchze, du, die nicht kreisete! u. s. w.

Es ist hier nicht der Ort, die einseitigen Deutungen dieses Kapitels und des göttlichen Dieners überhaupt zu widerlegen, noch kann die ganze Idee hier vollständig entwickelt werden. Einige Andeutungen müßen genügen. Nach Gesenius, Cölln u. A. soll der beßere Theil des exilischen Volkes darunter verstanden werden. Allein, da im ganzen Buche dieser Diener überall derselbe sein muß, so ist schon deshalb diese Auffaßung falsch. Denn der göttliche Diener ist nicht bloß berufen, das Licht Israels zu werden, ist nicht nur ein Gerechter und unschuldig Leidender, sondern wird auch als blind, verstockt und ungehorsam gegen Gott geschildert, K. 42, 19—20. Ebenso irrig verstehen Andere, wie de Wette, unter diesem Diener den Prophetenorden. Allerdings lag ihm die Heilsverkündigung, die Offenbarung des Sittengesetzes ob, K. 42, 1 ff., allein die Propheten selbst waren nur ein Glied des ganzen Volkes, in denen der Nationalgeist am reinsten zum Bewußtsein kam. Aber doch nicht alles von diesem Diener Gesagte passt auf die Propheten. So gab es viele Gerechte und Fromme, die leiden mußten, ohne gerade Propheten zu sein, K. 57, 1. Andrerseits kann man auch nicht sagen, daß die Sünden der Propheten (K. 43, 27) das Elend und Unglück des ganzen Volkes bewirkt haben; denn an andern Stellen wird ganz Israel als sündig und abtrünnig bezeichnet und büßt für das, was es selbst verschuldet. Vgl. besonders 42, 24 f. K. 64, 4 ff. Wie passt ferner das Beutetheilen für die Propheten? Und sollen etwa bloß die Propheten verherrlicht werden? Nein, sondern ganz Israel, wie es ausdrücklich heißt.

Die meisten Schwierigkeiten macht K. 53 und ist daher auch am meisten misverstanden worden. Selbst Ausleger wie Ewald, die mit Recht die messianische Deutung verwerfen, meinen aus kritischen und sprachlichen Gründen, dieß Stück rühre von einem andern Propheten her und sei auf eine einzelne, geschichtliche Person, auf einen besonderen Märtyrer verfaßt und von unserm Propheten dem Zusammenhange anbequemt worden. Allein die Gründe sind nicht stichhaltig. Das Stück

hängt zu genau mit dem ganzen Buche zusammen. Außerdem ist die Personifikation hier nicht stärker, als früher. Nur wird der Diener mehr als sonst von der eigentlichen Volksmasse unterschieden und erscheint — im Widerspruch mit früheren Aussagen, bes. K. 42, 19 ff. — als unschuldig leidend und für fremde Sünden büßend. Schon daraus aber, daß Leiden und Tod dieses Dieners in der Vergangenheit liegen (53, 8—9; vgl. 57, 1), und dennoch seine Verherrlichung von der Zukunft erwartet wird, folgt ganz notwendig, daß nicht ein einzelnes Individuum gemeint sein kann, sondern vielmehr ein ganzes Volk, das als Einheit zugleich eine Vielheit in sich schließt und dessen wirkliches Dasein aus entgegengesetzten Elementen besteht.

Als religiöse und sittliche Gemeinde, als ein lebendiges, organisches Ganzes oder als Volk ist Israel der Diener Jahves, der hier wie an andern Stellen in ganz idealer Weise, fast wie eine Idee aufgefaßt wird. Diese Idee, die das Volk von sich hat, der religiöse Genius, der geistige, substantielle Kern sucht wirklich zu werden und sein inneres Wesen durch die That des Lebens darzustellen; und dies Streben ist kein bloß inneres geblieben, sondern hat seit Mose zu allen Zeiten in Volksführern, Propheten und zahlreichen Gemeindegliedern seine konkrete Wahrheit und Wirklichkeit gefunden. Diese höhern Organe und Träger des allgemeinen Volksgeistes hatten aber bei den Hebräern wie bei allen Völkern nur zu oft mit dem Unverstande der Menge zu kämpfen, hatten viel zu leiden und wurden nicht selten ein Opfer ihres Strebens. So sagt der Diener schon K. 50, 6 von sich, wie er bei seinem prophetischen Berufe Leiden und Schmähungen unter göttlichem Beistande geduldig ertragen habe, und K. 57, 1 heißt es, daß die Frommen und Redlichen durch die Bosheit hingerafft werden, ohne daß Einer es zu Herzen nähme, also ganz wie K. 53. So hatten früher Jeremia und wie viele fromme Dulder mit ihm für die Sünden des Volkes unschuldiger Weise mitleiden müßen und für das Wohl des Allgemeinen sich aufgeopfert. Vgl. Jerem. 20, 7 ff. Ja schon im Anfang der chaldäischen Zeit hatte das Volk, die wahre Gemeinde, das Bewußtsein, daß es die damalige Züchtigung nicht ganz verdient habe, daß es vielmehr für die Sünden der Väter büße, weshalb es auch mit Gott zu rechten begann. So ist es nun klar, wie das exilische Leiden des göttlichen Dieners d. i. der wahren Gemeinde, als ein schuldloses, als ein freiwilliges Schuldopfer aufgefaßt werden konnte. Diese Gemeinde als ein sittliches Ganzes, gleichsam als die unsichtbare Kirche und als lebendig erfüllt vom Geiste Gottes, ist sündlos und eins mit Gott. Der Geist, der sie durchdringt,

ist der heilige Geist, die den Menschen erlösende, sittliche Macht, und die ist ewig und unzerstörbar. In Israel ist der göttliche Geist oder das Gotteswort gleichsam Mensch geworden, durchläuft eine Entwicklung und soll nicht leer, nicht ohne Frucht und Gewinn zu seinem Urquell zurückkehren, wie K. 55, 10—11 durch ein treffendes Bild hervorgehoben wird:

Wie der Schnee und Regen vom Himmel herabkommt
Und dahin nicht zurückkehrt,
Außer er habe das Land getränkt,
Es befruchtet und sproßen laßen,
Und Saat dem Säemann gegeben
Und Brod dem Eßenden:
Also ist auch mein Wort, das aus meinem Munde geht:
Es kehrt nicht erfolglos zu mir zurück,
Außer bis es gethan, was ich gewollt
Und vollbracht, wozu ich es gesendet.

Jener unschuldig leidende Diener, der aus dem Tode glänzend und glücklich hervorgehen soll, ist also ganz identisch mit jenem „heiligen Grundstamme", der nach dem jerusalemischen Jesaja (K. 6, 13) aus der strengsten Läuterung bewährt hervorgehen wird.

Insofern nun aber diese religiöse Gemeinde aus einzelnen Gliedern besteht, insofern sie in dem wirklichen Volke äußerlich existirt, erscheint sie als ein endliches, mangelhaftes Wesen, das wegen seiner Sünden mit Recht gezüchtigt worden ist. K. 42, 18—25. Doch heißt es später K. 65, daß wegen der Sünden einzelner Glieder nicht die ganze Gemeinde vernichtet werden solle, so wie früher (K. 53) das Ganze für die Sünden der Einzelnen büßte. — Der göttliche Diener als die geistige Substanz Israels, als die Volkspersönlichkeit und lebendige Totalität konnte nach seinen entgegengesetzten Seiten bald als gut, bald als schuldig und strafwürdig aufgefaßt werden, ähnlich wie das Volk schon früher sein Doppelwesen in Jakob und Israel sich zur Anschauung brachte und danach seinem Stammvater zwei verschiedene Namen ertheilte.

Andere Auffaßungen, namentlich die, wonach K. 53 als Rede der bußfertigen Heiden gefaßt und der Gedanke ausgesprochen werden soll: Israel büße für die Sünden der Heiden und trage die Strafen, welche eigentlich diesen zukämen, bedarf keiner Widerlegung. Dieser Gedanke liegt dem ganzen Stücke ebenso fern wie dem alten Testamente überhaupt.

Was den schriftstellerischen Charakter unsers Buchs betrifft, so entgeht ihm freilich die gedrungene Kraft und die schlagende Kürze der

Reden des älteren Jesaja. Weil der Verfaßer für das Volk schrieb, so erklären sich von selbst die Chaldaismen und manche eigenthümliche Wortbedeutungen der damaligen Volkssprache. Sonst ist sein Ausdruck rein und schön; der Stil fließend, nur zuweilen etwas zu gedehnt und an Wiederholungen leidend. Allein dafür entschädigt uns bei aller Wärme und Begeisterung, bei aller Tiefe der Gedanken eine wohlthuende Klarheit, eine hinreißende Beredsamkeit, eine höchst lebendige, phantasievolle, blühende Schreibart, wie sie zum Theil aus der weiter entwickelten Bildung, zum Theil aber auch aus der Höhe der Zeit und der poetischen Begabung dieses Propheten sich erklärt. Es ist die letzte wahrhaft bedeutende Schrift der prophetischen Literatur, die diesen ganzen Zweig höchst würdig abschließt. Die beiden Hauptthemata der ältern Propheten, der Kampf gegen die Naturreligion sowohl innerhalb der Gemeinde Israels als unter den Heiden, und sodann die Förderung eines sittlichen Gemeindewesens bilden auch hier die wichtigsten Seiten der Schrift. Indes muß man von dieser wie von aller prophetischen Polemik gegen den Naturdienst sagen, daß sie das Wesen der Sache nicht trifft; sie hält sich an die Erscheinungsform und bekämpft die sinnliche Abbildung des Göttlichen, während doch ursprünglich nie ein Bild als solches verehrt worden ist; vielmehr wird immer ein Höheres, Göttliches dadurch vorgestellt: ähnlich wie ja auch die Sprache zur Bezeichnung des Geistigen und Unsinnlichen einen sinnlichen Ausdruck nötig hat. Von ihrem bloß religiösen Standpunkte aus waren die Propheten nicht im Stande, die Wahrheit, die auch das Heidenthum enthielt, zu faßen und zu würdigen; es ist dieß nur Sache der Wißenschaft. Außerdem ließ schon der ungeheure Gegensatz der hebräischen Weltanschauung gegen alle Naturreligion keine unparteiische Würdigung dieses Standpunktes zu. Deshalb wird er unbedingt verworfen, obwohl er an sich ebenso berechtigt war wie der hebräische; denn die vollendete Sittlichkeit besteht in der Versöhnung jener Gegensätze, in der freien Harmonie von Natur und Geist, von Naturgesetz und Sittengesetz, von Notwendigkeit und Freiheit, die jenen zwei verschiedenen Weltanschauungen zu Grunde liegen. Für das eigentliche Verständnis des Heidenthums gewinnt man nichts aus den Propheten. Unser babylonischer Jesaja ist in seiner ethischen Anschauung so selbstgewiß, daß er mit einem Anflug von Witz und Laune die Götterbilder und ihre Verfertiger verspottet! Um so gediegener sind dagegen die religiösen und sittlichen Anforderungen an das eigene Volk. Schon Jeremia, an den diese Schrift sich mehrfach anlehnt, hatte einen neuen Bund verheißen, einen Bund der Gesinnung, der also im

lebendigen Bewußtsein des Einzelnen seine geistige Wahrheit und Wirklichkeit haben sollte, Jer. 31, 31—34. So werden auch nach unserm Verfaßer alle Israeliten in der neuen Theokratie unmittelbar von Gott gelehrt sein, Jes. 54, 13, und demnach tadelt er streng jede bloß äußere Beobachtung des Gesetzes, Jes. 58, 3 ff. Andere neue und freisinnige Gedanken, die er äußert (z. B. K. 66, 1—3, 21) sind schon bei der Inhaltsangabe hervorgehoben.

Die Begeisterung jedoch, mit welcher dieser Prophet die Herstellung des neuen Gottesstaates erwartet, hat ihn in rein politischer Hinsicht nicht klar und nüchtern genug sehen laßen. Gleich nach der Rückkehr soll die Zeit der Vollendung aller Dinge beginnen, und diese goldene Zeit wird mit so trunkenen Hoffnungen, mit so hochgehenden Aussichten geschildert, daß die nächste Wirklichkeit notwendig dahinter zurückbleiben mußte und deshalb die Zurückgekehrten alsbald sehr empfindlich sich enttäuscht und entmutigt sahen. Dieß haben wir in der letzten Periode näher zu untersuchen. Hier bleibt uns nur noch die Lyrik dieses dritten Abschnittes zu besprechen übrig.

III
Die Lyrik der chaldäischen Periode.

Der allgemeine Charakter dieses Abschnittes liegt in den gleichzeitigen Reden der Propheten wohl klar gezeichnet vor; es ist eine Zeit der Trübsal und Not, der Verwirrung und Auflösung, eine Zeit, wo selbst die Frommen eine dumpfe Verzweiflung ergriff, indem das Unglück des Volkes nicht im rechten Verhältnis zur Verschuldung desselben zu stehen schien. Dennoch hält es sehr schwer, für die einzelnen Lieder, welche dieser Periode angehören mögen, bestimmte geschichtliche Anhaltspunkte aufzuweisen. Es fehlen hier, wenige Lieder ausgenommen, fast noch mehr wie in den früheren Stücken, alle speciellen Beziehungen auf die Zeitgeschichte und auf die Persönlichkeit der Dichter, so daß nur der allgemeine Geist und Charakter mancher Psalmen uns berechtigt, sie dieser Leidenszeit zuzuschreiben. Mit etwas mehr Gewißheit verraten die im Exil entstandenen Lieder ihren Ursprung und ihr Zeitalter; ebenso die bald nach der Rückkehr gesungenen.

Zunächst bewirkte wohl Josia's reformatorische Thätigkeit, seine Herstellung des reinen Jahve-Dienstes auch einen neuen Aufschwung des religiösen Gesanges, und es hat keine Schwierigkeit, anzunehmen, daß namentlich Psalm 81 bei der damals begangenen großen Passa-

feier gesungen worden ist. Denn daß das Lied sich nicht auf das Laubhüttenfest bezieht, wie manche Ausleger annehmen, geht aus V. 6 bestimmt hervor. Das Passa, heißt es, setzte Gott ein zum Andenken an die Befreiung aus Ägypten, V. 5—6. Das Volk rief zu seinem Gott, und er rettete es, V. 7—8, und ermahnte es zugleich, keinem fremden Gott zu huldigen, V. 9—11. Doch Israel hörte nicht auf seinen Gott. Möchte es das doch thun! V. 12—14. Wie schnell würde er es dann von allen Feinden befreien und beglücken. Dieß Festlied hat guten Zusammenhang, was Olshausen verkennt und deshalb zwei Bruchstücke darin erblickt. Es fordert zur Festfeier des Passa auf, V. 2—4, und begründet dann diese Aufforderung, indem es den geschichtlichen Ursprung des Festes hervorhebt und sagt, wie gern der Gott, der sein Volk aus Ägypten befreite, auch jetzt noch es retten würde, wenn es ihm nur treu wäre. Es sind dieß Gedanken, die für die angenommene Lage sehr gut passen. Nur in rein dichterischer Hinsicht ist das Lied nicht gerade ausgezeichnet. Es ist ohne besondere innere Veranlaßung für einen Tempelzweck verfaßt.

Ebenso ist wahrscheinlich der schwierige 68. Psalm ein allgemeines Tempellied, das durch Josia's Eifer für den Kultus veranlaßt wurde, und das nicht ohne Kraft und dichterische Schönheiten ist. Doch fühlt man wohl, daß es kein persönlich erlebtes, sondern mehr ein künstlich gemachtes und reflektirtes ist. Hinter dem verwandten gleichzeitigen Tempelliede bei Habakuk 3 steht es bedeutend zurück. Es ist kein Triumphlied, nach einem erfochtenen Siege gesungen, noch, wie Ewald will, zur Einweihung des zweiten Tempels gedichtet. Ein so specieller Anlaß fehlt offenbar. Man kann nicht einmal sagen, daß der Wunsch oder die sichre Erwartung ausgesprochen sei, Gott werde sich allernächstens erheben und seine Feinde vernichten, wie Olshausen meint. Vielmehr schildert der Eingang V. 2—7 ganz allgemein das Wesen Gottes: so wie er sich zum Gericht erhebt, vergehn seine Feinde und schwinden die Frevler, während die Gerechten vor ihm sich freuen, V. 2—4. Daher die Aufforderung, diesem Gott zu lobsingen und ihm, der durch die Wüsten daherfährt, Bahn zu machen d. i. Eingang zu verschaffen. Durch die (südliche) Wüste kommt Gott nämlich im Gewitter, richtend und rettend zugleich. (Vgl. V. 8). Habak. 3, 3. Jer. 30. 23. Es ist dieß ein ganz allgemeiner Gedanke, den schon die erste Strophe V. 2—4 enthält. Dann wird aber die Rettung der Seinen besonders daraus hervorgehoben; er ist ein Vater der Waisen und Witwen, er führt die Versprengten heim und die Gefangenen zu Glück. Vgl. schon Joel 4, 1. Man

könnte vermuten, es sei hiemit besonders auf die Verbannung der 10 Stämme angespielt; allein der Gedanke ist durchaus allgemein gehalten und wird von V. 8 an aus der ältern Geschichte bewiesen, wie nämlich Gott sein Volk durch die Wüste leitete, es segnete V. 8—10 und ihm zum Siege über die Kananiter verhalf, V. 11—13. „Deine Kriegerschaaren wohnten im Land (בָּהּ wie V. 15 und Jes. 8, 21), das du, Gott, durch deine Güte den Elenden bereitet. Der Herr gewährte die Verheißung (אֹמֶר wie Ps. 77, 9) der Verkünderinnen — (dieß sind prophetische Dichterinnen oder Sängerinnen wie z. B. Debora, die dem Volke Sieg verhießen und hier redend eingeführt werden:) „„das zahlreiche Heer und die Könige der Heere, sie werden fliehn, werden fliehn, und die Pflegerin des Hauses wird Beute theilen.““ V. 14—17 sind augenscheinlich ein unechtes Einschiebsel, eine Glosse, die zum Theil ganz unklare und den Zusammenhang störende Gedanken enthält. Die Erfüllung der göttlichen Siegsverheißung muß beschrieben werden. Danach gehört von V. 15 nur eine Zeile zum Liede und diese schließt sich an V. 18 an:

Als der Höchste die Könige zerstreute, 15ᵃ
Da waren der Wagen Gottes zwanzigtausend, 18
Aber und abermal tausende;
Der Herr war mit ihnen,
Wohnend[1]) im Heiligthum.
Du stiegst auf den Hochsitz, 19
Führtest Gefangene fort
Und bekamst Geschenke an Menschen.[2])
Gepriesen sei der Herr 20
Tag für Tag!
Belastet man uns,
So ist Gott unsre Rettung.
(Sela.)

Den letzten Gedanken führt die folgende Strophe nur weiter aus und zwar ganz allgemein, ohne specielle Beziehungen auf die Zeitgeschichte. „Gott ist uns ein Gott der Hülfe, und Gott der Herr weiß Auswege vor dem Tode. Ja Gott zerschmettert das Haupt seiner Feinde, den Haarscheitel dessen, der in seinen Sünden wandelt. Es spricht der Herr: Aus Basan hol' ich wieder, ich hole [dich] wieder aus den Tiefen des Meers.“ — Die letzten Bilder sind seltsam misverstanden. Sie besagen nur: Gott rettet die Seinen aus den größten Gefahren, und umschreiben so

1) Anstatt des Sinai (סִינַי), der hier sinnlos steht, wäre am leichtesten מְכֹנוֹ zu lesen: seine Wohnung im Heiligthum d. i. thronend im Himmel, vgl. V. 36 und Ps. 76, 3. Nun und Kaf sind öfters verwechselt worden, z. B. 2 Mos. 17, 16. Jes. 33, 1 und sonst. Außerdem Vav und Jod unzählige Mal.

2) „Und auch Abtrünnige, daß sie wohnen sollten bei Gott dem Herrn“, eine offenbare Glosse, wie überhaupt dieß Lied vielfach durch spätere Zusätze entstellt worden ist. So noch der Schluß von V. 28 und V. 31.

den Gedanken von V. 21, daß Gott nämlich Auswege vor dem Tode wiße, womit das Ende der Strophe zum Anfange zurückkehrt. Über Basan vgl. Ps. 22, 13, über die Meerestiefen, aus denen Gott rettet (nicht: von den Tiefen her, wie Olshausen will) vgl. Ps. 18, 6, 17. Jona 2, 4, 7. Nach diesen und ähnlichen Stellen ist der bildliche Sinn, zumal für einen morgenländischen Dichter, mit Nichten eine „bombastische Absurdität." Der Haarscheitel soll eine Anspielung auf eine besonders verhaßte Persönlichkeit, etwa auf den damaligen König Syriens enthalten, wie Olshausen vermutet; allein es ist dieß die allernatürlichste, vollständige Bezeichnung des Scheitels, die sonst nur verkürzt vorkommt. Außerdem geht der Gedanke auf alle Sünder und Feinde Gottes, nicht auf einen besondern. — Gott errettet sein Volk, um es glänzend über die Feinde siegen zu laßen, wie V. 24—26 ausführen. Daran schließt sich die Aufforderung, Gott zu preisen, der beschloßen, sein Volk mächtig zu machen, und am Schluß die kurze Bitte, dieß auch zu thun, V. 27—29: „Zeige mächtig, o Gott, was du uns bereitet!" d. i. bestimmt, zugedacht hast. Wegen seines Tempels, der gerade damals neues Ansehn erhielt, mögen Ägypter und Äthiopen diesem Gotte Huldigungsgeschenke bringen, V. 30—33. vgl. Jes. 18. Eine eigentliche Bekehrung der Heiden ist damit gar nicht angedeutet. — Vers 31 ist wieder eine den Zusammenhang wie den Strophenbau störende Glosse. Der Schluß lautet: „Wegen der Herrschaft des Landes singet Gott, lobsinget dem Herrn! Er, der daherfährt am uralten Himmel, sieh er donnert mit mächtigem Donner. Bringet Preis dem Gotte, dessen Hoheit über Israel, dessen Macht in den Wolken! — Furchtbar ist Gott von seinem Heiligthume aus. (Ps. 110). Israels Gott, er wird Macht und Stärke dem Volke verleihn; gepriesen sei Gott!"

Es ist hier nicht der Ort, die exegetischen Gründe zu widerlegen, welche namentlich E. Reuß (der 68. Psalm, ein Denkmal exeget. Noth und Kunst, Jena 1851) veranlaßten, den Psalm in die Zeit der Ptolemäer zu versetzen. Nur einige Bemerkungen mögen hier stehen. Im ganzen Liede soll sich keine Spur von kriegerischem Mute finden; allein das Lied spricht überall das tiefste und vollste Gottvertrauen aus; ja Alles dreht sich um den Gedanken, daß Israel wie von Anfang an, so auch künftig mit Hülfe Gottes seine Feinde blutig besiegen werde, und eben durch diesen ganz allgemeinen Inhalt ist es ein eigentliches Tempellied. Die vermeinten geschichtlichen Beziehungen sind nicht vorhanden. Wäre V. 31 echt, so paßte er für Josia's Zeit beßer, als für jede andere; denn damals bedrohte Ägypten die friedliche Herrschaft Juda's und zwang

den König Josia zum Widerstande. Die Glosse mag sehr alt sein und eben auf die drohenden Rüstungen des Necho sich beziehen. Nicht einmal das ist richtig, was Olshausen bemerkt, daß die rachsüchtige Gesinnung, welche sich V. 24 ausspreche, wohl nur aus der Zeit des Antiochus Epiphanes erklärbar sei. Denn die Schilderung ist nicht wilder, als z. B. die bei Zacharja K. 9, 15. Jerem. 18, 21—23. Ps. 58, 11. Ps. 137 und sonst. Auch der Festaufzug V. 25—26 ist ganz allgemein und eine natürliche Folge jedes Siegs. Vgl. Jes. 33, 20. Daß aber die Stämme Sebulon und Naftali weder zur Zeit Josia's, noch auch nach dem Exile hier erwähnt werden konnten, haben die Bemerkungen von Reuß nicht erwiesen. Die Worte sind nach 2 Kön. 15, 29 und Jes. 8, 23 zu faßen, hier aber entschieden unecht. Indes spricht der scharfsinnige Verfaßer dieß Lied mit vollstem Recht der makkabäischen Zeit ab, indem er nichts von jenem fanatisch-heldenmütigen Aufstande darin erblickt.

Nur Ein Punkt von allgemeinerer Bedeutung, der namentlich von Olshausen geltend gemacht wird, um eine große Reihe von Psalmen der makkabäischen Zeit zuzuweisen, muß gleich hier näher erörtert werden.

Olshausen (in seiner Erklärung der Psalmen, Leipzig 1853) vermißt bei den Propheten einen Aufschluß über die gegenseitige Stellung der frommen Gemeinde und der abtrünnigen Frevler. Nur im Allgemeinen soll sich hier der natürliche Gegensatz zwischen Frommen und Frevlern zeigen, indem die Propheten Laster aller Art in Israel beklagen und bekämpfen: gewaltthätige Reiche, die den Armen unterdrücken, bestechliche Richter, freche, gottlose Spötter, die den Zorn Gottes reizen und seine Rache hervorrufen; „aber auf solche unmittelbar gegen die Gemeinde gerichtete Verfolgungen, auf jene Kämpfe zwischen den Pflichtgetreuen und den Frevlern in den Psalmen, deutet bei den Propheten Nichts hin und der ausgebildete Gegensatz zwischen zwei sich auf Leben und Tod befeindenden religiös-politischen Parteien ist ihnen völlig fremd.“

Indes die Erörterungen von Olshausen wie von Hitzig, so scharfsinnig sie zum Theil auch sind, haben doch diese Sätze keineswegs erwiesen und sind bei näherer Prüfung völlig unhaltbar. Sie beruhen großentheils auf exegetischen Misverständnissen, wie ich an einem andern Orte ausführlicher zeigen werde. Hier nur einige Bemerkungen.

Der allgemeine Gegensatz der Frevler und der Frommen, der Sünder und der Gerechten ist so alt, wie die israelitische Gemeinde selbst,

reicht also entschieden bis in die mosaische Zeit hinauf. Der Dekalog setzt ihn aufs bestimmteste voraus. Dieser Gegensatz stellte sich aber von Anfang an in einer doppelten Beziehung dar, einmal in rein religiöser Hinsicht als Gegensatz der Verehrer des geistigen Gottes und der Naturgötter, und sodann in sittlicher und rechtlicher Hinsicht als Gegensatz der dem Gesetz, dem Sittengesetz Entsprechenden und derer, die ihm zuwider handeln, die das Recht verletzen, die ehebrechen, morden, lügen, stehlen u. s. w. Diese Gegensätze waren von Anfang an in der Gemeinde Israels selbst lebendig und bekämpften sich, wie es die Sagen des Pentateuchs noch historisch treu überliefern. So wird an Gemeindegliedern ein göttliches Gericht vollzogen wegen der Anbetung des goldenen Kalbes 2 Mos. 32, 28; die Rotte Korahs wird vernichtet, 4 Mos. 16; ebenso alle, die dem Baal-Peor gedient, 4 Mos. 25, 4—5. Im Allgemeinen gehört dahin auch das Gericht über Sodom und Gomorra 1 Mos. 18—19, wo Abraham zu Gott spricht: „wirst du den Gerechten auch hinwegraffen mitsammt dem Frevler?“ und noch weiter die große Flut als ein eigentliches Weltgericht, das die Frevler vertilgte, die Gerechten aber erhielt. — Auch in geschichtlich etwas helleren Zeiten kommen eigentliche Ketzergerichte in der Gemeinde vor, wie sie der Pentateuch vorschrieb und wie sie der König Assa an Buhlern und Götzen, der Prophet Elia an den Baals-Propheten und Josia an den Priestern des Baal im nördlichen Reiche vollzog. In der makkabäischen Zeit wiederholten sich diese Gerichte, nur blutiger, ausgedehnter und gehäßiger wegen der dabei vorherrschenden politischen Parteiwut.

Sodann ist zu beachten, daß die Idee der rechtlichen, religiösen und sittlichen Gemeinde Israels aufs innigste mit der Idee der nationalen Einheit verwachsen ist, so daß alle politischen Anfechtungen, welche in der Richterzeit der werdende, und später der ausgebildete Staat erlitt, zugleich Angriffe auf die religiöse Gemeinde waren. Alle Kriege für die Volksexistenz waren zugleich heilige Kriege, Religionskriege oder „Kriege Gottes“, wie es heißt. So zieht im Deboraliede (Richt. 5, 11) das Volk Jahves in die Schlacht; vier Stämme, die nicht mitzogen, werden dafür verspottet; die Bewohner von Meroz aber, die den Feinden behülflich waren, erhalten einen Fluch, „weil sie nicht kamen zur Hülfe des Herrn, zur Hülfe des Herrn mit den Helden.“ — Noch von David heißt es, daß er die Kriege Jahves geführt und bei Goliat fragt er 1 Sam. 17, 26: „wer ist der Philister, dieser Unbeschnittene, daß er verhöhnt die Schlachtreihen des lebendigen Gottes?“ Daher ist Gott

selbst aucheigentlich der Kriegsheld, der die Feinde seines Volkes, die zugleich seine eigenen sind, bestreitet und vernichtet. Vgl. Jesaja 10, 33 f. 31, 8. 5 Mos. 28, 7. Der Spott über die Not des Volkes betrifft zugleich seinen Gott und ist also gegen die wahre Gemeinde gerichtet, z. B. Joel 2, 17. Daher bittet der leidende Fromme auch wohl, daß Gott doch um seiner eignen Ehre willen ihn schützen und retten möge. —

Ferner fühlt sich jeder Israelit so entschieden als Glied des ganzen Volkes oder der Gemeinde, daß alles Unrecht, was ihm widerfährt, zugleich gegen die wahre Gemeinde gerichtet ist. Es ist daher durchaus irrig und unhistorisch, wenn man behauptet, erst in der makkabäischen Zeit seien solche, unmittelbar gegen die Gemeinde gerichtete Verfolgungen vorgekommen; denn die religiöse Gemeinde ist gar nicht zu trennen von der rechtlichen und politischen. Auch waren die makkabäischen Kämpfe nur zur Hälfte eigentlich religiöser Art; sie waren noch weit entschiedener politisch-nationaler Natur, wobei die Religion nur zu oft zur Dienerin der Politik herabgewürdigt wurde. Man denke nur an die gegenseitigen Verfolgungen der Pharisäer und Sadducäer.

Was endlich den Abfall vieler Juden zur Sitte und Religion der Griechen in jener Zeit betrifft, so ist diese Abtrünnigkeit wesentlich keine andere, als jede frühere, vorexilische. Kein Prophet würde sie anders gefaßt haben und auch die Bücher der Makkabäer stellen sie den sonstigen Abweichungen des Volks zum Natur- und Götzendienste völlig gleich. Mattathias dagegen ist ein Eiferer für das Gesetz wie Pinehas in der Urzeit, u. dergl. Wenn früher im nördlichen Reiche wie in Juda die Naturgötter Baal, Astarte, Moloch u. A. auch nur neben Jahve verehrt wurden und dieser im Allgemeinen Nationalgott blieb — aber mit Baal ganz zusammenfiel — (Hosea 2, 18 f.), so war damit nach der Ansicht aller Propheten der Abfall vom wahren Gott so entschieden und so vollständig kund gegeben, wie in der makkabäischen Zeit durch die Einführung der griechischen Götter. Schon lange vor Antiochus Epiphanes war der Tempel oft durch Götterbilder entweiht. Manasse z. B. hatte das Bild der Astarte hineingestellt u. dergl. 2 Kön. 20, 7. Ein makkabäischer Prophet hätte sich nicht anders äußern können als z. B. Jeremia 2, 11, wo er verwundert fragt, ob wohl ein heidnisch Volk je seine Götter vertauscht habe, die doch keine Götter seien; aber Israel habe seine Hoheit vertauscht für etwas, das nichts helfe. Vgl. Jer. 32, 34. — Ferner reflektirten die abtrünnigen Juden in Ägypten bei Jeremia 44, 16 ff. etwa ebenso, wie die makkabäischen, 1 Makk. 1, 11. Diese schrieben ihr Unglück der Absonderung von den heidnischen Völkern zu, und jene

sagten: „seit wir aufhörten der Himmelskönigin zu räuchern und ihr Trankopfer zu spenden, fehlte es an Allem und wir kamen um durch Schwert und Hunger.“

Nur das ist zu sagen, daß der religiöse Gegensatz der Jahve-diener und Götzendiener, der Treuen und Abtrünnigen, so wie der rechtlich-sittliche der Gerechten und Ungerechten, der Pflichttreuen und der Missethäter in den verschiedenen Perioden des Staats auch auf verschiedene Weise hervorgetreten ist. Im Allgemeinen aber haben sich bei den Hebräern wie überall diese Gegensätze erst allmählig entschiedener und schroffer entwickelt. Jedoch finden wir sie vollkommen ausgebildet schon bei den Propheten Amos, Hosea, Jesaja, Micha; dann besonders bei Habakuk und Jeremia, in den Sprüchen und im Buch Hiob. Ebenso stehen hier überall schon die armen Dulder als die Frommen und Gerechten im Gegensatz zu gewaltthätigen Reichen und Frevlern. Einige Beispiele mögen dieß erläutern.

Schon Amos 2, 6 sagt, die Israeliten sollten gestraft werden: „weil sie verkauften um Silber den Gerechten und den Dürftigen wegen eines Schuhpaares; sie, die da begehren, daß Erdstaub komme aufs Haupt der Armen, und die den Weg der Dulder beugen.“ Ebenso K. 5, 12. 8, 4—6. 9, 10. Hosea 14, 10 sagt schon ganz allgemein: „Gerade sind die Wege des Herrn und die Gerechten wandeln darauf, die Abtrünnigen aber stürzen darauf.“ Noch entschiedener und häufiger zeigt sich dieser Gegensatz der Frevler und Frommen bei Jesaja, was Olshausen seltsamer Weise ganz in Abrede stellt. Gleich K. 1 ist eine Strafrede an das abtrünnige Volk in Jerusalem, wo früher das Recht weilte, nun aber Mörder, wo namentlich die höhern Stände entartet, die Fürsten abtrünnig und die Richter bestechlich sind. Ganz allgemein erklärt Jesaja 3, 10 f. das ewige Gesetz der sittlichen Weltordnung:

„Sagt von den Gerechten, daß sie glücklich,
Denn die Frucht ihrer Thaten werden sie genießen!
Doch ach, dem Frevler ergeht es schlecht,
Denn die That seiner Hände wird ihm vergolten werden.“

Den ungerechten Fürsten, die das arme Volk ausplündern, ruft er zu: „Warum zerschlagt ihr mein Volk und zermalmt das Antlitz der Dulder?“ (עניים.) 3, 10. Ist das Volk, welches Gott hier als das seinige bezeichnet, nicht etwa die verfolgte, leidende Gemeinde? Ebenso wird sie ganz allgemein bezeichnet Jesaja 14, 32: „was wird man antworten den Boten des Volks? (des philistäischen nämlich:) daß der Herr Zion gegründet hat und daß darauf sich verlaßen die Dulder seines Vol-

kes," (אביר עמו.) Jesaja kennt ferner Richter, „die da rechtfertigen den Frevler für ein Geschenk und den Gerechten ihr gutes Recht benehmen." Vgl. K. 10, 1—2. Die Herrschaft des Messias dagegen wird sich namentlich der Armen und Dulder des Landes annehmen, die Frevler, die Sünder und Unheiligen aber vernichten, K. 11, 4: „richten wird er nach Recht die Gebeugten und nach Redlichkeit Recht sprechen den Duldern des Landes." Ebenso tröstet er diese Klasse, die gleichsam den wahren Kern der Gemeinde bildet, K. 29, 19: „Dann werden überschwenglich sich freuen die Dulder über den Herrn und die hülflosen Leute werden über den Heiligen Israels frohlocken. Denn zu Ende geht der Tyrann und es schwindet der Spötter, und ausgerottet werden alle Wächter des Unheils, die da verdammen den Menschen wegen eines Wortes, und dem, der auf dem Markte rügt, Schlingen legen und den Gerechten stürzen durch Trug." Vgl. 32, 7. Von vielen Seiten erfuhr der Prophet Spott und Hohn wegen seiner ernsten Predigt, Jes. 28, 9, 10, 14, 22. Ja die leichtsinnigen Weltmenschen wünschten wohl gar, das gedrohte Gericht möge doch nur kommen. Amos 5, 18. Jes. 5, 19. Jerem. 17, 15.

Überhaupt waren die Organe des höhern Geistes von früh an vielfachen Leiden und Verfolgungen ausgesetzt. Schon Amos klagt, daß man die Nasiräer zwang, gegen ihr Gelübde Wein zu trinken, und er selbst wurde im nördlichen Reiche verfolgt und verwiesen. Dieselben Klagen erhebt Hosea. Das lebendigste Bild aller Leiden, die ein Prophet zu erdulden hatte, liefert uns aber das Buch des Jeremia, und wie viele Gleichgesinnte litten nicht mit ihm in der chaldäischen Zeit! „Erkenne, daß ich deinetwegen Schmach leide!" betet Jeremia 15, 15. Vgl. K. 20, 8. Wie oft war sein Leben bedroht! Und wenn der Prophet Uria wegen unbeliebter Reden entfliehen mußte und selbst im Auslande nicht sicher war, vielmehr zurückgeholt und hingerichtet wurde, so zeigt dieß Beispiel genugsam, welche Anfechtungen ein Haupt der wahren Gemeinde und damit sie selbst auszustehen hatte. Jerem. 26, 20 ff. — Olshausen beruft sich zwar auf Jeremia 5, 26 ff., wo es heißt: „Es finden sich Frevler in meinem Volke, die den Leuten wie Vogelsteller hinterlistig auflauern u. s. w." und bemerkt dazu: „wie weit ist eine solche Äußerung von der Art und Weise entfernt, in der die Psalmen die Gefahren schildern, welche der Gemeinde von den Frevlern drohen!" Warum aber wählte der Verf. gerade diese scheinbar mildeste Stelle? Warum nicht z. B. nur den 1. Vers desselben Kapitels, wo es heißt: „Streifet umher durch die Straßen Jerusalems, sehet und suchet, ob ihr einen

Mann findet, ob Einer da ist, der Recht thut und nach Redlichkeit trachtet." Oder K. 6, 28, wonach Alle als verstockte Sünder, als Abtrünnige und Übelthäter bezeichnet werden. Vgl. noch Jer. 7, 9—11. 9, 1—5. 12, 1: „Warum ist glücklich der Weg der Frevler und bleiben ungefährdet die ärgsten Treulosen?" K. 20, 12 f. heißt es: Gott prüft den Gerechten, und rettet die Seele des Armen aus der Frevler Hand. Nach 23, 14 stärken sogar die Propheten die Arme der Frevler. In den Klagliedern soll sich eben so wenig eine Spur von jenem Gegensatze der Frevler und der Frommen zeigen! Und doch heißt es Klagl. 4, 13: „Wegen der Sünden ihrer Propheten und der Vergehen ihrer Priester, die da vergoßen in ihrer Mitte das Blut der Gerechten, wankten sie umher u. s. w." Diese Gerechten, so kurzweg bezeichnet, sind doch wohl nur die wahre Gemeinde wie Jesaja 60, 21. Auch der Singular steht in derselben ganz allgemeinen Bedeutung sehr gewöhnlich, z. B. Jerem. 20, 12. Habakuk 1, 4, „der Frevler (d. i. der Chaldäer) umringt den Gerechten." K. 2, 4: „der Gerechte wird durch seine Treue leben" u. s. w.

Endlich erinnere ich nur an den babylonischen Jesaja, der ja wie kein anderer Prophet die Leiden und Verfolgungen schildert, welche Israel als Diener Jahve's, d. i. als religiöse Gemeinde, theils von fremden, theils von einheimischen Frevlern zu erdulden hatte. Vgl. bes. Jes. 53. So groß nämlich die religiösen und sittlichen Sünden des Volkes von je her auch waren, so hat doch die wahre Gemeinde auch stets ihre Organe und Repräsentanten in Israel gehabt. Dieser substantielle Kern des Volkes litt recht eigentlich wegen der Sünden des Ganzen, wird aber, nach prophetischer Anschauung, dem Gerichte entgehen und als ein „heiliger Same" den Grundstock des künftigen, sittlich vollendeten Israels bilden. Vgl. Jes. 6, 13. — Wenn die Bezeichnungen für Frevler und Sünder, sowie für Fromme und Gerechte in den prophetischen Büchern minder häufig vorkommen, als in den Psalmen, so hat das seinen guten Grund in dem verschiedenen Ursprunge und Zwecke dieser Stücke. Dem lyrischen Dichter ist es ganz angemeßen, seine persönlichen Erlebnisse, insbesondere auch seine einzelnen Leiden und Bedrückungen, die ihm gottvergeßene Frevler und schlechte Menschen aller Art bereiten, auszusprechen. Solche Nöte haben sich bei sehr Vielen und zu allen Zeiten oft genug wiederholt und deshalb auch in zahlreichen Liedern ihren Ausdruck gefunden, wobei übrigens Olshausen mehrfach irrt, wenn er solche persönliche Verfolgungen eines Einzelnen auf wirkliche Verfolgungen gegen die ganze Gemeinde bezieht. Die Prophe-

ten dagegen haben eine weiter gehende Tendenz, überblicken das ganze Leben des Staats in seinen rechtlichen, religiösen und sittlichen Beziehungen; wobei jedoch jene entgegengesetzten Elemente in der Gemeinde ebenfalls aufs klarste hervortreten. Eben wegen dieser prophetischen Form finden sich jene Bezeichnungen auch nur ganz selten im Buch Daniel, das doch der makkabäischen Zeit angehört. Die treuen Israeliten heißen hier weder die Gerechten, noch die Frommen, (Chasidim) wie man nach Hitzig und Olshausen doch erwarten sollte, sondern Heilige, oder die Heiligen des Höchsten, auch das Volk der Heiligen, im Gegensatz zu den Abtrünnigen; Dan. 8, 23 f. Ferner stehen sich Frevler und Vernünftige gegenüber, Dan. 12, 10. vgl. K. 11, 32 f. 12, 3. — Mit Sicherheit finden wir jenen Gegensatz schon in Liedern des 8. Jahrhunderts ausgesprochen, z. B. im Lied der Hanna (1 Sam. 2, 10), das wegen der Bücher Samuels bereits um 740 existirt haben muß. Hier heißt es von Gott:

„Die Schritte seiner Frommen bewahrt er,
Die Frevler aber gehn unter im Dunkel."

Die exegetischen Bedenken, welche man namentlich bei Psalm 44. 74 und 79 erhoben hat, um sie der chaldäischen Zeit ab- und der makkabäischen Zeit zuzusprechen, laßen sich vollkommen genügend heben, und das muß in der Kürze hier geschehen, weil gerade diese Lieder mit ihren geschichtlichen Andeutungen den stärksten Stützpunkt für die Annahme makkabäischer Psalmen überhaupt bilden.

Lesen wir zunächst die Schrift des Habakuk, wo die ersten Zweifel gegen die göttliche Gerechtigkeit laut werden, indem die Chaldäer ungestört freveln und an den Gerechten Gewalt üben, morden und rauben, so daß das Recht verdreht wird, so schildert zuvörderst Ps. 59 dieselben Gräuel. Diese Feinde heißen Übelthäter, Mörder, sündliche Räuber, sind voll Übermut, Stolz und Unredlichkeit und denken nicht, daß ein Gott ihren Frevel sieht: Alles Züge, die mit der Beschreibung Habakuks vollkommen übereinstimmen. Ebenso klingt Psalm 73 ganz wie ein etwas späterer lyrischer Erguß, der auf demselben geschichtlichen Hintergrunde beruht. Während jedoch Habakuk nur die Gräuel der Chaldäer schildert und beklagt, so hat dieß Lied mehr die glücklichen Frevler in Israel selbst vor Augen. Fast hätte der Dichter sie beneidet, weil sie so gut gedeihen, wie bei Jeremia 12, 1: „Warum gelingt den Frevlern Alles?" In ihrem Übermut läugnen sie eigentlich das göttliche Wesen V. 11, wie bei Jeremia 5, 12 f. Indes ihr scheinbares Glück ist ohne Bestand; plötzlich ereilt sie das Verderben. Dieß göttliche Geheimnis wurde dem Dichter

offenbar V. 17, wie dem Propheten Habakuk 2, 4. vgl. 1, 10. Er bereut die Thorheit seiner Zweifel und seiner Schmerzen, und hält nun unverbrüchlich fest an seinem Gott, der sein höchstes Gut im Himmel und auf Erden ist. V. 10 und 27 sind schon des Strophenbaus wegen als Glossen auszuscheiden; sie stören außerdem den Zusammenhang des schönen Liedes, das hier mitzutheilen ist:

Psalm 73.

Lauter Güte ist Gott gegen Israel, 1
Gegen die, die reines Herzens sind.
Doch ich, es fehlte wenig, so wankten meine Füße, 2
Um ein Haar, so glitten aus meine Schritte,
Weil ich beneidete die Übermütigen, 3
Indem ich sah das Glück der Frevler.

Denn ohne Schmerzen bis an ihren Tod 4
Und wohlgemästet ist ihr Körper.
An den Leiden ihrer Leute nehmen sie nicht Theil, 5
Und werden nicht geplagt gleich andern Menschen.
Darum ist Hochmut ihr Halsgeschmeide, 6
Und Gewaltthat umgibt sie als [ihr] Anzug.

Aus verstocktem Sinn kommt ihre Sünde hervor, 7
Es übertreten das Gesetz die Herzensgedanken.
Sie spotten und reden boshaft Unterdrükkung, 8
Übermütig reden sie.
Sie legen an den Himmel ihren Mund, 9
Indes ihre Zunge auf Erden sich ergeht. 1)

Da sprechen sie dann: „Wie weiß es Gott? 11
Und ist denn ein Wißen bei dem Höchsten?"
Siehe, dieses sind die Frevler, 12
Und immer im Glück häufen sie Schätze.
Ganz umsonst hielt ich rein mein Herz 13
Und wusch in Unschuld meine Hände.
Denn geschlagen bin ich allezeit 14
Und meine Züchtigung kommt an jedem Morgen.
Doch wenn ich gedächte, also zu reden, 15
Sieh, so verriet' ich das Geschlecht deiner Kinder.
Da sann ich nach, dieß zu begreifen, 16
Ein Elend war es in meinen Augen:

Bis daß ich eindrang in die Geheimnisse Gottes, 17
Indem ich merkte auf das Ende Jener.
Auf schlüpfrigen Boden nur stellst du sie hin, 18
Und stürzest sie dann ins Verderben.
Wie werden sie zunichte so augenblicklich! 19
Wie schwinden sie dahin durch Todesschrecken!

Gleich einem Traume nach dem Erwachen, 20
So verwirfst du ihr Bild, o Herr, wann du aufstehst.
Wenn mein Herz sich erbitterte 21
Und Schmerz die Nieren mir durchschnitt:
Da war ich verstockt und unvernünftig, 22
War wie ein Thier gegen dich.

Nun aber bin ich beständig bei dir, 23
Du hast ja ergriffen meine rechte Hand.
Durch deinen Rat wirst du mich leiten, 24
Und hernach mit Ehren hinweg mich nehmen.
Nichts hab' ich im Himmel, und auch auf Erden 25
Liebe ich nichts neben dir.

Es schwindet mein Leib und mein Herz dahin, 26

1) Darum wendet sich sein Volk hieher. 10
Und Waßer in Fülle wird geschlürft von ihnen.

Doch der Hort meines Herzens und mein Theil
Das ist Gott in Ewigkeit.[1])

Und mir ist es wonnig, Gott nahe sein; 28
Ich setze mein Vertrauen auf Gott den Herrn,
Indem ich verkünde all seine Wunder.

Aus derselben Zeit begreifen wir Ps. 75, der die Überzeugung, daß Gott alle übermütigen Frevler vernichtet, „damit sich hebe die Macht der Gerechten," noch reiner ausspricht. Ebenso Ps. 37, der dem 73sten nah verwandt ist und ermahnt, die Frevler nicht zu beneiden und sich über ihr scheinbares Glück nicht zu erbittern. Auf den chaldäischen Druck deuten wahrscheinlich V. 10—11 hin:

„Nur noch ein Weilchen, und der Frevler ist nimmer;
Du schaust auf seine Stätte, und er ist nicht mehr.
Dann werden die Dulder das Land besitzen
Und sich erfreuen an der Fülle des Heils."

Ebenso weisen V. 35—36 wohl auf die Niederlage der Assyrer zurück. Der Dichter spricht froh und gläubig die Erfahrung eines langen Lebens aus, V. 25: „Ich bin jung gewesen und bin alt geworden, und sah noch nie den Gerechten verlaßen." — Was die alphabetische Ordnung der Strophen betrifft, so muß diese Spielerei früh aufgekommen sein; denn wir finden sie schon ganz ausgebildet in den Klagliedern des Jeremia. — Ebenso in den irrig getrennten Psalmen 9 und 10, die sich am leichtesten aus der chaldäischen Leidenszeit vor der Zerstörung Jerusalems erklären. Der Dichter preist Gott als den gerechten Richter, der auch ferner gegen gottlose übermütige Feinde helfen möge. Aus Ps. 10, 16 folgt gar nicht, daß die Vertreibung der Fremden schon stattgefunden, (Olshausen). Schon wegen V. 15 und dem ganzen Liede nach ist diese Auffaßung unzuläßig. Die Worte besagen vielmehr: Gott ist Israels ewiger König; dennoch „schwinden die Leute aus seinem Lande." Daher die Hoffnung V. 17 und 18: „Das Verlangen der Elenden hörst du, o Herr; du stärkest ihr Herz, du neigst dein Ohr, um Recht zu schaffen den Waisen und Gebeugten, daß man ferner nicht verscheuche die Menschen aus dem Lande." So erläutert zugleich V. 18 den Schluß von V. 16. Die alphabetische Ordnung des Liedes ist seltsam verstört, was sich weder daraus erklärt, daß der Dichter „vor Vollendung dieser Kunst unterbrochen worden" (Ewald), noch durch Annahme eines spätern Überarbeiters (Olshausen), sondern am natürlichsten daraus, daß das Lied wie viele andere nach mündlicher Überlieferung aufgeschrieben wurde, wobei

1) Denn siehe, die dir fern sind, die kommen um, 27
Du vernichtest jeden, der abfällt von dir.

es leicht war, den alphabetischen Faden gänzlich zu überhören und zu zerreißen. [1])

Unter den eigentlichen Klagliedern dieser Periode ist unstreitig Psalm 39 eins der ergreifendsten und schönsten, voll tiefer, elegischer Wehmut und edler Faßung. Den Dichter umgaben Feinde, wie es scheint, fremde, und verübten Frevel. Er hielt zwar mit Gewalt seine Zunge im Zaume; endlich aber brach er in ein Gebet aus und schildert darin seine unglückliche Lage und seine gedrückte Stimmung. Er weiß nicht, wie lang er noch zu leben hat; denn der Mensch ist überhaupt ja so hinfällig und seine Dauer wie nichts vor Gott. All sein Streben ist umsonst; er sammelt und weiß nicht, wer es ihm nehmen wird. Bei diesem Gedanken der völligen Nichtigkeit und Flüchtigkeit des menschlichen Daseins bleibt Gott seine einzige Zuversicht. Zwar fühlt er das Unglück als ein verschuldetes, V. 9; bittet aber um Erlösung, bevor das kurze Leben zu Ende sei. Daß der Dichter tödtlich krank gewesen, wie Ewald und Hitzig wollen, ist mit keiner Silbe angedeutet. Vielmehr rührt sein Unglück von gottlosen Feinden und schlimmen Zeitverhältnissen her.

Das Lied gehört offenbar einer Periode an, wo das ganze Volk schwer heimgesucht wurde, wo alles Bestehende wankte und sank und eine allgemeine Unsicherheit des Lebens und Eigenthums herrschte, so daß sich die Idee der Hinfälligkeit und Endlichkeit des menschlichen Daseins aller Geister bemächtigte. Der Dichter suchte seinen Kummer zu unterdrücken, „so lange ihm der Frevler vor Augen war," V. 2. Dieser war der Urheber seiner Leiden, in denen er nach V. 9—10 eine göttliche Züchtigung erblickte. Ewald setzt dieß Lied ins achte Jahrhundert. Allein damals war der hebräische Volksgeist noch keineswegs so mit der Wirklichkeit zerfallen wie hier. In den Propheten jener Zeit herrscht noch ein ungebrochener Nationalsinn, ein fester, kriegerischer Mut, troz aller Nöte. Dagegen finden wir die trübe Stimmung unsers Liedes erst in der chaldäischen Periode begreiflich, zu einer Zeit, wo Habakuk und Jeremia ähnliche Klagen erhoben. Auch hier wird der Chaldäer Frevler und Räuber genannt wie bei Habakuk 1, 4, 13. K. 2, 6, 8, 9. Indes setzt unser Psalm längere und tiefergehende Erschütterungen voraus, als wie der Prophet Habakuk sie schildert, weshalb wir wohl mit der Abfaßung in die harten Zeiten der spätern Chaldäerherrschaft herabsteigen dürfen, ehe noch die zweite Fortführung des Volkes und die Zerstörung

1) Ich habe versucht, das Lied herzustellen in meiner „Form der hebr. Poesie," S. 76—90.

Jerusalems erfolgt war. — Daß der Prophet Jeremia dieß Lied gedichtet, wie Hitzig will, scheint mir völlig unerweislich und an sich schon sehr unwahrscheinlich, da es für diesen rhetorisch breiten und redseligen Schriftsteller viel zu eigenthümlich und zu poetisch ist. Nur die weiche wehmütige Stimmung theilt der unbekannte Dichter mit jenem Propheten. — Nach Olshausen gehört der Psalm wahrscheinlich den traurigsten Zeiten der syrischen Bedrückungen an und soll wohl von Anfang an für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt gewesen sein: eine Ansicht, der ich durchaus nicht beistimmen kann. Das Lied verrät zu deutlich die subjektiven Seelenstimmungen und den persönlichen Antheil eines Einzelnen. Doch hegten gerade damals wohl Viele ganz dieselben Gedanken und Gefühle, so daß die Gemeinde in das Lied mit einstimmen konnte und nur ihr eigenes Wesen getreu darin ausgesprochen fand. Vgl. S. 135.

In dieselbe verhängnisvolle Zeit zwischen der ersten und zweiten Eroberung Jerusalems, wo bereits aus Juda 10,000 Israeliten nach Babel verbannt waren, fallen auch unstreitig Ps. 42 und 43, die man irrig getrennt hat. Der Dichter lebte „fern vom Lande des Jordans und der Hermonsberge," d. i. fern vom heiligen Lande überhaupt. Aus dieser Bezeichnung dürfen wir vielleicht schließen, daß der Dichter am oberen Jordan heimisch gewesen; nicht aber lebte er jetzt noch dort, wie die meisten Ausleger, auch Ewald, seltsamer Weise annehmen. Er war früher oft mit frommen Schaaren zum Tempel gewallfahrtet und sehnt sich jetzt im Exil, von gottlosen Feinden bedrängt und verhöhnt, aufs innigste nach dem Gotteshause, das also noch bestand, und denkt gerührt und trauernd an die göttliche Gnade, die ihm dann zu Theil wurde. Er ermutigt sich selbst und spricht seinem Herzen Trost und Hoffnung ein. Diese Elegie gehört in dichterischer Hinsicht zu den schönsten, die wir überhaupt besitzen. Sie besteht aus 9 regelmäßigen Einzelstrophen, von denen immer drei näher zusammengehören, indem die je dritte eine dreimal wiederkehrende Refrain-Strophe und den versöhnenden Schluß bildet, nachdem der Dichter durch das bewegte Aussprechen seiner Not und Sehnsucht der innern Unruhe sich entäußert und sein Gemüt beschwichtigt hat.

1.

Wie eine Hindin schmachtet nach Waßerbächen, 2
So schmachtet meine Seele nach dir, o Gott.
Es dürstet meine Seele nach Gott, nach dem lebendigen Gott: 3
Wann werd' ich kommen und vor Gott erscheinen?

Mein Weinen wird mir zur Speise bei Tag und bei Nacht, 4
Indem man stets zu mir sagt: „wo ist denn dein Gott?"
Daran denk' ich und dann blutet mir das Herz, 5
Wie ich einherzog mit der Schaar, die ich führte zum Hause Gottes.[1])

Was bist du gebeugt meine Seele und jammerst mir so?
Hebe dich aufwärts und hoffe auf Gott!
Gewiß werd' ich ihn noch preisen,
Ihn, den Retter meines Lebens und meinen Gott.

2.

Meine Seele ist mir gebeugt, darum denk' ich an dich 7
Fern vom Lande des Jordan's und Hermon's, fern von den kleinen Bergen.[2])
Am Tage bestellte der Herr seine Gnade und bei Nacht sein Lied, 9
Indem ich betete zum lebendigen Gott.

Nun muß ich sprechen zu Gott: mein Fels, warum vergißest du mich? 10
Warum geh ich trauernd einher beim Druck des Feindes?
Mein Gebein zerschlagend verhöhnen mich meine Dränger, 11
Indem sie stets zu mir sagen: „wo ist denn dein Gott?"

Was bist du gebeugt meine Seele und was jammerst du so? 12
Hebe dich aufwärts und hoffe auf Gott!
Gewiß werd' ich ihn noch preisen,
Ihn, den Retter meines Lebens und meinen Gott.

3.

Schaff' mir Recht, o Gott, und führe meinen Streit! Ps. 43, 1
Von unfrommen Leuten, von Betrügern und Frevlern befreie mich!
Denn du mein Gott, meine Stärke: warum verwirfst du mich? 2
Warum geh ich trauernd einher beim Druck des Feindes?

Entsende dein Licht und deine Treue! sie mögen mich leiten 3
Und mich bringen zu deinem heiligen Berge, zu deinem Wohnsitz,
Auf daß ich komme zum Altar Gottes, zum Gott meiner Wonnelust, 4
Und dich preise auf der Cither, du Gott, mein Gott!

Was bist du gebeugt meine Seele und was jammerst du so?
Hebe dich aufwärts und hoffe auf Gott!
Gewiß werd' ich ihn noch preisen,
Ihn, den Retter meines Lebens und meinen Gott.

Dasselbe Thema, Sehnsucht nach dem Tempel, behandelt auch Ps. 84; aber der Dichter ist sicher nicht derselbe, wie Ewald will, und lebte über-

1) „Unter Jubel- und Dankruf, die feiernde Menge."
2) „Flut ruft die Flut her beim Schall deiner Waßerfälle, 8
Indem all deine Wogen und Wellen über mich hingehn."
Diese Worte erweisen sich hier — schon wegen des Strophenbaues — deutlich als ein Einschiebsel. Der Sinn ist: ein Unglück folgt dem andern, mich gänzlich überschüttend.

haupt nicht im Exile, sondern nur in einem entfernteren Theile des Landes. Er sehnt sich nach der lieblichen Wohnung des Herrn, preist die Bewohner derselben glücklich und ebenso die Frommen, die dahin wallfahrten, und legt diesen nach der Ankunft im Tempel ein Gebet in den Mund, V. 9—13. Das Lied ist sehr zart gehalten und athmet eine so friedliche Zuversicht, daß es wahrscheinlich in die ruhige Zeit Josia's gehört, ehe die Verwicklungen mit den Ägyptern und Chaldäern sich zeigten.

Um bestimmtere Anhaltspunkte für die Lyrik dieses Zeitraumes zu gewinnen, mögen jetzt hier einige Lieder stehen, welche sich auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, sowie auf die Gefangenschaft und Zerstreuung des Volkes beziehen. Zunächst gehört dahin

Psalm 79.

Gott, die Völker drangen in dein Heiligthum 1
Und entweihten deinen heiligen Tempel;
Sie machten Jerusalem zu einem Trümmerhaufen.
Sie gaben die Leichen deiner Diener 2
Dahin zur Speise den Vögeln des Himmels,
Und das Fleisch deiner Frommen dem Wild des Landes.

Sie vergoßen ihr Blut wie Waßer 3
Rings um Jerusalem, und Niemand begrub.
Wir sind ein Hohn für unsere Nachbarn, 4
Ein Spott und Gelächter für unsre Umgebung.
Wie lange, o Herr, willst du zürnen so heftig? 5
Wie lange wird brennen dein Eifer wie Feuer?

Deinen Grimm geuß auf die Völker, die dich nicht kennen, 6
Und auf die Reiche, die nicht anrufen deinen Namen,
Weil sie Jakob verschlangen und seine Wohnung verwüsteten! 7
Gedenke uns nicht die Schuld der Vorfahren! 8
Komm uns bald entgegen mit deinem Erbarmen!
Denn wir sind sehr elend.

Hilf du uns, o Gott unsers Heiles, 9
Und rette uns ob der Ehre deines Namens,
Und vergib unsre Sünden um deines Namens willen!
Warum dürfen sagen die Völker: „wo ist denn ihr Gott?" 10
Möge kund werden unter den Völkern vor unsern Augen
Die Rache des vergoßenen Blutes deiner Diener!

Es komme vor dich die Klage der Gefangenen! 11
Gemäß der Größe deiner Macht erhalte die Söhne des Todes!
Und vergilt unsern Nachbarn siebenfach in den Busen 12
Den Hohn, o Herr, womit sie dich höhnten!
Wir aber dein Volk, und die Heerde deiner Weidung, 13
Wir wollen ewig dir danken und dein Lob stets verkünden.

Die Situation des Liedes ist so klar und bestimmt, daß wenige Bemerkungen genügen, um die Beziehung desselben auf die makkabäische Zeit zu widerlegen. Man sagt: die Chaldäer hätten den Tempel wohl zerstört, aber nicht entweiht, wie es hier V. 1 heiße. Diese Unterscheidung ist sehr sophistisch. Ward das Gotteshaus etwa nicht entweiht durch Hinwegnahme und theilweise Vernichtung der heiligen Geräte, sowie dadurch, daß man Propheten und Priester im Tempel erwürgte, wie es Klaglied. 2, 20 heißt? Vgl. 2 Chron. 36, 17. Ja, der Verfaßer der Klaglieder 1, 10 findet schon darin eine Entweihung, daß Völker das Heiligthum nur betraten, von denen Gott gesagt, daß sie nie in die Gemeinde kommen sollten. Und wenn Klagl. 2, 2 Gott „das Reich und seine Fürsten entweihte," (חִלֵּל) so bedeutet das doch wohl, daß er Land und Leute, und natürlich auch sein nach V. 7 verabscheutes Heiligthum den Feinden zur Entweihung und Entehrung übergab. Vgl. Klagl. 4, 1. Endlich könnte man טמא hier faßen wie 2 Kön. 23, 8, 10, 13, wonach Josia die Opferhöhen entweihte, entheiligte, d. i. sie für den Kultus unbrauchbar machte. Dasselbe thaten die Chaldäer mit dem Tempel in Jerusalem. Doch ist der Ausdruck des Liedes schon daraus vollkommen verständlich, daß die Chaldäer nach der Erstürmung ein Blutbad im Tempel anrichteten, ihn ausplünderten und niederbrannten. Um jedoch jenen Einwand für immer zu widerlegen, so möge ein Zeitgenoß der Zerstörung zu unsern Exegeten reden. Ezechiel nämlich sagt Kap. 25, 3 über Ammon: „Weil du sprichst: ätsch! über dein Heiligthum, daß es **entweiht ist**, über das Land Israels, daß es verödet, und über das Haus Juda's, daß es in die Gefangenschaft gewandert!" u. s. w. Wie die Alten also die Zerstörung des Tempels angesehen, wird nun wohl kein Kritiker mehr zu läugnen wagen.

Die übrigen Andeutungen erklären sich ebenso leicht aus der chaldäischen Zerstörung. Das Spottwort V. 10 findet sich schon bei Joel 2, 17. Über den Hohn der Nachbarn V. 12 vgl. Klagl. 4, 21 f. Obadja 12. Zu den Gefangenen V. 11 (אָסִיר) vgl. Klagl. 3, 34. In einzelnen Wendungen ist der Dichter von Jeremia abhängig, z. B. „in den Busen vergelten," nach Jer. 32, 18, wofür es sonst heißt: ins Angesicht vergelten, d. i. sogleich, auf der Stelle, 5 Mos. 7, 10. Israel nennt er die Heerde der göttlichen Weidung oder Obhut nach Jer. 13, 17. 23, 1. Vgl. Ps. 74, 1. Daß die V. 2 erwähnten Frommen, die Chasidim, nicht als Sektenname, wie „Pietisten" gefaßt werden dürfen, wie 1 Makk. 7, 13, zeigt schon der ganz parallele Ausdruck der göttlichen Diener, V. 2 und 10, für das wahre Israel über-

haupt. Allerdings waren in der Zeit des Antiochus Epiphanes sehr ähnliche Zustände eingetreten; allein da bedeutende andere Gründe gegen die Annahme makkabäischer Psalmen überhaupt sprechen, und da diese Lieder sich vollkommen aus der chaldäischen Periode erklären laßen, so sind wir kritisch genötigt — trotz aller Einwendungen von Hitzig und Olshausen — jene Lieder auf die verhängnisvollen Ereignisse des 6. Jahrhunderts zu beziehen, und dieß um so mehr, als die erste Zerstörung Jerusalems und des Tempels, sowie die Verbannung aus dem Vaterlande für die damalige Gemeinde weit furchtbarer und tragisch erschütternder war, als die Verfolgungen der makkabäischen Zeit. Die Klaglieder des Jeremia sind uns dafür ein wichtiges Zeugnis. Dabei litten am meisten nicht sowohl die fortgeführten Reichen und Vornehmen, als vielmehr der Rest des armen Volkes, der im Lande zurückblieb. Von diesem rühren unstreitig die bittersten Klaglieder her.

Nahverwandt mit Ps. 79 ist der 74ste, der denselben geschichtlichen Hintergrund voraussetzt und nur einige speciellere Züge enthält, aber eben wegen dieser allgemeinen Ähnlichkeit weit eher von einem andern Dichter herrührt. Das Lied hat viel Eigenthümliches und lautet:

Warum, o Gott, verwirfst du [uns] so gänzlich? 1
Warum raucht dein Zorn über die Heerde deiner Weidung?
Gedenke deiner Gemeinde, die du vordem erworben, 2
Die du erlöst, daß sie der Stamm deines Erbes sei!

Der Zionsberg ist es, auf dem du wohnst:
Erhebe doch deine Schritte 3
Bei den Verwüstungen, den gänzlichen!
Alles verdarb der Feind im Heiligthume.

Es brüllten deine Gegner inmitten deines Festhauses, 4
Setzten ihre Bräuche zu Bräuchen ein;
Sie erschienen wie solche, die hoch erheben 5
Im Dickicht des Waldes [ihre] Äxte;

Und dann, sein Schnitzwerk allzumal 6
Zerschlugen sie mit Beil und Hämmern;
Sie steckten in Brand dein Heiligthum, 7
Rißen schändlich zu Boden die Wohnung deines Namens.

Sie dachten im Herzen: „unterdrücken wir sie ganz und gar!" 8
Sie vertilgten alle Kriegsschaaren Gottes im Lande;
Unsre Bräuche sehn wir nicht, kein Prophet ist mehr da 9
Und Niemand ist bei uns, der wüßte, wie lange?

Wie lange, o Gott, soll höhnen der Feind? 10
Soll der Gegner deinen Namen beständig verlästern?

Warum ziehst du zurück deine Hand und deine Rechte? 11
Zieh sie hervor aus deinem Busen und vertilge! —

Gott ist ja mein König von Alters her, 12
Er wird schon Rettung schaffen inmitten des Landes.
Du hast ja gespalten durch deine Macht das Meer, 13
Hast zerschmettert die Köpfe der Ungeheuer im Waßer.

Du hast zerschlagen die Köpfe des Krokodils, 14
Und gabst es zum Fraße einer Schaar von Wüstenthieren.
Du ließest hervorbrechen Quelle und Bach, 15
Und ließest versiegen stetsfließende Ströme.

Dein ist der Tag und dein ist die Nacht, 16
Du hast bereitet die Lichter und die Sonne;
Du hast festgesetzt alle Gränzen der Erde, 17
Sommer und Winter hast du gemacht. —

Gedenke, o Herr: es höhnet der Feind, 18
Und ein gottloses Volk schmäht deinen Namen!
Gib nicht Preis den Thieren die Leute, die dich preisen![1] 19
Und das Leben deiner Dulder vergiß nicht so ganz!

Sieh hin auf den Bund! Denn angefüllt sind 20
Die Schlupfwinkel des Landes mit Tyrannen-Wohnungen.
Weise nicht ab mit Schmach den Bedrängten! 21
Laß den Gebeugten und Armen deinen Namen preisen!

Steh auf, o Gott, und führe deinen Streit! 22
Gedenke deines Hohnes von den Gottlosen stets!
Vergiß nicht den Lärm deiner Feinde,
Das Getöse deiner Gegner, das da aufsteigt beständig!

Das Lied dreht sich wesentlich um die Zerstörung des Tempels und die schmachvolle Unterdrückung des armen Volkes, der Gemeinde Israels, deren Hirt Jahve ist. Die feindlichen Verwüstungen des Heiligthums sind jedoch als vollendet und keineswegs als gerade geschehend geschildert; aber sie dauerten lang. Nach anderthalbjähriger Belagerung nahmen die Chaldäer die Unterstadt ein; einen Monat später den Tempel und richteten darin ein furchtbares Blutbad an. Vgl. Klagl. 2, 20—22. Die Beschreibung ist ganz chronologisch gehalten. Das Gebrüll der Chaldäer im Tempel V. 4 könnte man auf den Siegesjubel nach der Erstürmung beziehen; wegen des Folgenden aber verstehen wir es vielleicht richtiger von der eigentlichen Siegesfeier, indem sie unstreitig nach so langer Anstrengung ihren Göttern zu Ehren ein Dankfest abhielten. Überhaupt feierten dann auch später die Chaldäer in Jerusalem den Kul-

1) Für תּוֹרֶךָ ist mit 70. und Vulg. תּוֹדֶךָ zu lesen wie Ps. 76, 11.

tus auf ihre Art und die israelitischen Feste, der Sabbat u. s. w. wurden nicht mehr gehalten, vgl. Klagl. 2, 6. Die „Zeichen" können schon wegen V. 9 nicht „Götterbilder" sein, sondern religiöse Bundeszeichen, heilige Gebräuche wie die Sabbatfeier, nach 2 Mos. 31, 13, 17. Dann beginnt zunächst die Zerstörung des Tempels im Innern. Hämmer und Äxte waren dabei thätig, theils wohl, um das mit Goldblech überzogene Getäfel und Schnitzwerk abzuschlagen, theils auch aus roher Vertilgungswut, die durch den langen Widerstand noch erhöht wurde. Vgl. Jer. 52, 17. 1 Kön. 6, 21 f. Endlich wird das ausgeplünderte Heiligthum angesteckt und „zur Erde entweiht," also niedergerißen. Die „Wohnung des göttlichen Namens" kann nur auf den eigentlichen Tempel bezogen werden und schon deshalb passt diese Beschreibung nicht auf die syrische Zerstörung oder vielmehr Entweihung des Tempels.

Die Thore, welche 1 Makk. 4, 38 als verbrannt bezeichnet werden, befanden sich nicht unmittelbar am Tempel; es könnte sonst ja nur der Eingang in die Vorhalle und etwa die von da in das Heilige führende Thür gemeint sein. Vielmehr waren es die festen Thore in den Mauern, welche die Vorhöfe des Tempels umgaben. Sie hatten eherne Thüren, 2 Chron. 4, 9, waren mit Zellen umschloßen und bildeten in Verbindung mit der Mauer eine kleine Festung, die man eben durch Zerstörung der Thore unschädlich machte, ohne damit zugleich irgendwie den Tempel zu verbrennen. Neben den Thoren werden auch 1 Makk. 4, 38 sogleich die verwilderten Vorhöfe genannt, und V. 57 heißt es, daß die Juden „die Thore und Zellen" herstellten, was nur von jenen Thoren des äußeren Vorhofs verstanden werden kann. Wenn dagegen 1 Makk. 4, 48 gesagt wird: man habe „das Heilige und das Innere des Tempels gebaut," so bezieht sich dieß einzig und allein auf die frische Überziehung der Wände, die man durch Entreißung des goldenen Schmucks verwüstet hatte. Vgl. 1 Makk. 1, 21 ff. Von einem Ausbrennen des Tempels, so daß etwa nur die kahlen Steinwände stehen blieben, wird aus der makkabäischen Zeit nirgends etwas berichtet. Das griechische *οικοδομειν* ist die Übersetzung von בנה und dieß steht wie 1 Kön. 6, 15 vom Überbauen und Überziehen der Tempelwände.

Die meiste Schwierigkeit in unserm Psalm macht V. 8, wonach im ganzen Lande bereits Synagogen verbreitet gewesen sein sollen. Wäre dieß richtig, so könnte der Psalm freilich nicht der chaldäischen Zeit angehören. Indes steht der Ausdruck: מועדי־אל sonst niemals in diesem Sinne von den religiösen Versammlungshäusern der spätern Zeit. Außerdem ist die Thatsache, daß Antiochus alle Synagogen im Lande ver-

brannt habe, nicht weiter zu begründen und an sich höchst unwahrscheinlich. Die Makkabäerbücher hätten so etwas nicht verschwiegen. Endlich läßt schon der Parallelismus dieser Stelle einen andern Gedanken erwarten, wie auch Olshausen zugibt. Die Septuaginta und Vulgata haben für שׂרף das Verbum שׁבת gelesen und zwar נִשְׁבַּת als Fortsetzung der Rede des Feindes, und statt der Gotteshäuser haben sie richtiger nach 3 Mos. 23, 2, 4, 37, 44 „Feste Gottes" übersetzt. Doch passender wäre die Lesart: שָׁבְתוּ. Die Feinde nämlich gedachten Israel gänzlich zu unterdrücken, zerstörten die Hauptstadt und den Tempel so wie die übrigen Festungen des Landes, führten die Bevölkerung nach Babel und deshalb wurden die einheimischen Feste ganz natürlich nicht mehr begangen; daher heißt es hier als Folge der Unterdrückung: „aufgehört haben alle Feste Gottes im Lande; unsre Zeichen sehen wir nicht mehr u. s. w." Wer die masoretische Lesart für richtig hält, müßte שׂרף verbrennen nach dem Aramäischen in dem allgemeinen Sinne von verschlingen, vertilgen faßen wie בִּעֵר, obwohl das Verbum sonst so nicht vorkommt; doch lag die Übertragung sehr nahe; vgl. Klagl. 1, 13. 2, 3. Sodann müßte man מוֹעֲדֵי lesen, Schaaren, Kriegerschaaren, wie Jes. 14, 31. (Klagl. 1, 15.), „sie vertilgten alle Kriegsschaaren Gottes im Lande", was für die Chaldäer vollkommen paßt, (Klagl. 1, 15.) und dem Parallelgliede noch mehr entspricht. Jedenfalls liegt es näher, das Verbum so zu faßen, als den Ausdruck „Gotteshäuser" von Synagogen zu verstehen.

Wenn es heißt: kein Prophet sei mehr da, so führt uns das Lied in die Zeit, wo Jeremia nach der Ermordung Gedalja's mit den fliehenden Judäern nach Ägypten gezogen war. Die übrigen Propheten waren theils ermordet (Klagl. 2, 20), theils wohl wie früher Ezechiel mit ins Exil geführt, so daß die in der Heimat sich allmählig wieder ansammelnden Häuflein ohne höhere Ratgeber, ohne Priester und Propheten waren. Schon der parallele Ausdruck: „Niemand ist bei uns" besagt, daß es eben nur im Lande keinen Propheten mehr gab und setzt durchaus nicht das allgemeine Erloschensein des Prophetenthums voraus, wie Hitzig und Olshausen meinen. Selbst für die Makkabäerzeit ist jene Annahme nicht ganz richtig; denn damals lebte wenigstens der Verfaßer des Daniel. Überhaupt war die Gemeinde der Getreuen, die sich den Gewaltthätigkeiten der Syrer offen widersetzte, nicht so ratlos und ohnmächtig, wie sie in diesen Liedern erscheint. Sie war voll kriegerischen Mutes, feierte noch den Sabbat und hielt die religiösen Gebräuche, wenn auch betrübten Herzens, 1 Makk. 1, 39. 2, 34, 38, wäh-

rend dieß in der chaldäischen Zeit ganz von selbst unterblieb, Klaglied 2, 6.

Daß der Psalm von einem eigentlichen **Religionskriege** handle, läßt sich durchaus nicht erweisen. Wenn es heißt: der Feind verspotte und verhöhne den Namen Gottes, so bezieht sich dieß ganz deutlich auf die Befeindung und Verhöhnung seines Volkes und ganz speciell auf die Zerstörung des Tempels. Das politische Leben der Hebräer ist nicht zu trennen von dem religiösen. So verhöhnt Goliat die Schlachtreihen des lebendigen Gottes, 1 Sam. 17, 26; und wie die Assyrer auf die Ohnmacht des hebräischen Gottes hinwiesen, 2 Kön. 18, 22, 33—35, so brachten die Chaldäer wohl ähnliche Spottreden vor, indem man von der Niederlage des Volkes auf die Nichtigkeit oder doch Schwäche seines Gottes schloß, Ps. 79, 9—10, und dazu noch das unglückliche Volk verlachte. Klagl. 1, 7. Wenn Hitzig außerdem meint, die Chaldäer hätten Israel nicht aus der Reihe der Völker wegtilgen wollen, so spricht V. 8 auch nur von **Unterdrückung**; außerdem aber thaten sie wenigstens Alles, um die Selbständigkeit des Volkes für immer zu vernichten, ähnlich wie es von den Assyrern heißt, Jesaja 10, 7—11. Vgl. auch Klaglied 3, 34—36.

Ich glaube hiermit die Hauptgründe, welche für das makkabäische Zeitalter dieses Liedes zu sprechen scheinen, widerlegt zu haben. Der Psalm ist nur verständlich aus der Zeit, wo Gedalja ermordet und Jeremia mit dem Reste armer Leute nach Ägypten ausgewandert war. Darauf kam mancher Versprengte, mancher Entflohene aus seinem Versteck wieder hervor, blieb im Lande und mochte von den Chaldäern nicht die mildeste Behandlung erfahren, wie dieß auch in dem gleichzeitigen Stücke Klagl. 5 sehr ähnlich geschildert wird. — Die sprachlichen Gründe für ein späteres Zeitalter des Liedes sind nicht minder ungenügend, wie die geschichtlichen. So soll z. B. der Ausdruck: „Hand und Rechte" V. 11 wie Ps. 80, 18 und sonst in die Zeit Sirachs führen (Sir. 33, 7), und doch findet er sich schon im Deboraliede Richt. 5, 26 und gehört der volksthümlichen Rede an. Die **Hand** bezeichnet in dieser Verbindung geradezu die **Linke**, wie Ps. 21, 9, nach Hitzig zur Zeit Jesaja's verfaßt!

Aus derselben geschichtlichen Lage, aus der sich Ps. 79 und 74 erklären, ist offenbar auch Ps. 44 hervorgegangen. Nur ist das Lied vielleicht ein paar Jahre jünger. Es blickt im Anfang auf die früheren Zeiten zurück. In der Urzeit vertrieb Gott die Völker, um das Land seinem auserwählten Volke zu geben. Doch jetzt hat er es verworfen, zog mit den

israelitischen Heeren nicht gegen die Chaldäer (unter Josia), sondern gab Israel seinen Feinden Preis, die es ausplünderten, wie Schlachtvieh behandelten (vgl. Habakuk) und unter die Völker zerstreuten, so daß es zum Gespött und zum Sprichwort unter den Nachbarn wurde. Klagl. 1, 3, 21. 2, 16. 4, 21. Dieß ist ein kurzer allgemeiner Überblick über den Gang der chaldäischen Eroberung. Der Dichter gehört offenbar der kleinen Schaar an, die sich allmählig wieder in der Heimat einfand und den Untergang des Reichs und Volks nicht verschmerzen konnte und fortwährend mit Not und Elend zu kämpfen hatte. Er gehörte zu jenen frommen Duldern, die das Unglück nicht wankend machte, wie dieß damals häufig geschah, sondern die ihrem Glauben treu blieben. Vgl. Jerem. 44, 15—19. Viele Fromme kamen als Flüchtlinge in der Wüste um, V. 20, wozu Klagl. 5, 9 zu vergleichen ist. Wenn diese Frommen zu Gott flehen „deinetwegen würgte man uns stets," so erklärt sich dieß allerdings aus dem starren Festhalten an der religiösen Gemeinschaft und an den vaterländischen Sitten, womit zugleich eine fortwährende Opposition gegen die chaldäische Herrschaft verbunden war, und diese Empörungssucht wuchs noch durch den verschärften Druck.

Ist es mir einigermaßen gelungen, das Zeitalter der drei Lieder Ps. 44, 74 und 79 als aus der chaldäischen Periode vollkommen verständlich nachzuweisen, so ist damit die wesentlichste Grundlage für die Annahme makkabäischer Psalmen überhaupt zerstört. Denn alle übrigen Klaglieder, die sich theils auf die Not Einzelner, theils auf die des ganzen Volkes beziehen, sind ohne so specielle Züge und erklären sich großentheils sehr einfach aus dem allgemeinen Unglück jener Jahrhunderte. Liest man z. B. die persönlichen Anfechtungen und die Drangsale, welche Jeremia zu bestehen hatte, und wie er über seine Gegner sich äußert, Jer. 18, 18—23. K. 20. Klagl. 3, so schließen sich hieran eine ganze Reihe von Fleh- und Klagpsalmen, die Olshausen der makkabäischen Zeit zuweisen möchte, z. B. Ps. 22. 35. 41. 69. 71. 80 und andere. Mit mehr Berechtigung sucht Hitzig nicht wenige dieser Lieder dem Jeremia zuzueignen, wobei wenigstens das Zeitalter im Allgemeinen sich noch weiter begründen läßt. Nur muß ich darauf verzichten, irgend einen bestimmten Verfaßer erweisen zu können. Die sprachlichen Berührungen, die Ähnlichkeit der Gedanken und Darstellungsart führen weit natürlicher auf verschiedene Dichter. Vgl. S. 119 f. Man wende jenes kritische Verfahren doch einmal auf Dichtungen an, die uns näher liegen, z. B. auf Lieder, die sich an Göthe und Schiller, an Bürger, Uhland, Heine

und andere anlehnen, und man wird bald finden, zu welchen Resultaten man auf diesem Wege gelangen würde.

Außerdem beruhen jene Beweise zum Theil auf exegetischen Misdeutungen. So wurde z. B. Jeremia nach 38, 6 in eine Cisterne geworfen, die zwar waßerleer, aber doch noch kotig und nicht ganz ausgetrocknet war. Auf dieß Ereignis bezieht Hitzig Ps. 30, 2. 40, 3. 69, 3, 15, 16, und läßt danach diese Psalmen von Jeremia verfaßt sein; ja Psalm 69 soll das Gebet sein, welches der Prophet nach Klagl. 3, 55 in dem Brunnen angestimmt!! „Hilf mir, o Gott, denn das Waßer dringt mir bis ans Leben! Ich versinke im tiefen Schlamm, der bodenlos ist. Ich bin gekommen in Waßertiefen und Flut überströmt mich. U. s. w." Wenn die „Waßertiefen" hier wie auch sonst so oft bildliche Bedeutung haben, so sollen wir doch den Schlamm im eigentlichen Sinne nehmen und ergänzend hinzudenken: daß allerdings noch Waßer über dem Kote stand und dieß sei dem Halse des Propheten immer näher gerückt, je tiefer er in den Schlamm versunken. Leider heißt es nur ausdrücklich, daß die Grube, in die Jeremia geworfen wurde, waßerleer war, und schon an sich ist es klar, daß man in der lang belagerten Stadt mit dem Waßer keinen derartigen Luxus trieb. Außerdem besorgte man nur, daß der Prophet in der Grube verhungern, nicht aber, daß er ertrinken könne. Endlich kann man dichterische Bilder nicht leicht ärger misverstehen, als wie es in der obigen Erklärung geschehen ist. Nichts ist gewöhnlicher, wie Hitzig sehr wohl weiß, als daß Waßergefahr, Überschwemmung u. s. w. für Lebensgefahr überhaupt steht: Bilder, die bei hebräischen Dichtern freilich auffallen, weil das Land nicht eben von Überschwemmungen zu leiden hatte. Indes rührt diese Bezeichnung entweder noch aus der Zeit ihres Aufenthalts in Ägypten her, oder sie entstand bei den an der Meeresküste wohnenden und Schifffahrt treibenden Stämmen, Richt. 5, 17. Es ist sogar von den verderblichen Strömen der Unterwelt die Rede. Was sodann den „Schlamm" in Ps. 69 betrifft, so ist er nur eine weitere Ausmalung der Waßertiefe und besagt, daß der Dichter eben bis in den tiefsten Grund des Gewäßers versank, also in die drohendste Gefahr geriet. Diese aber gieng in der Wirklichkeit nicht vom Waßer, sondern von gottlosen Feinden aus, die ihn verfolgten und verspotteten. Vgl. Ps. 18, 5, 17 f. Jona 2, 4, 6, 7. Ebenso stehen Grube, Brunnen, Abgrund, Gruft u. s. w. sehr gewöhnlich im bildlichen Sinne. Ps. 7, 16. 9, 16. 55, 24. 69, 15. 88, 7. Klagl. 3, 47, 53, 55. K. 4, 20. Jeremia selbst gebraucht dieß Bild K. 18, 20, 22, also in

einem Stücke, das noch vor die Zeit jenes Ereignisses fällt. Endlich setzt Ps. 69 (nach V. 34 und 36) das babylonische Exil und die Zerstörung Jerusalems voraus, gehört also einer späteren Zeit an, als jene Lage, auf welche ihn Hitzig beziehen will.

Am meisten spricht vielleicht der vierzigste Psalm für eine Abfaßung durch Jeremia, namentlich wegen der prophetischen Idee, daß Gott keine Opfer liebe und daß das Sittengesetz dem Dichter ins Herz geschrieben sei, V. 7—10:

Schlacht- und Fruchtopfer liebst du nicht; 7
Du offenbartest mir: „Brand- und Sündopfer
Verlangest du nicht.“ Da gedacht ich zu verkünden[1]) 8
Das Buch des Gesetzes, das ins Herz mir geschrieben.

Deinen Willen zu thun, mein Gott, das lieb ich, 9
Indem dein Gesetz in meinem Innern ist.
Ich verkünde was Recht ist in großer Versammlung;
Sieh, meine Lippen verschließe ich nicht.

Indes jeder andere Dichter konnte durch Jeremia zu solchen Gedanken angeregt werden oder konnte auch selbständig darauf kommen, so daß uns nichts nötigt, dieß Lied dem Propheten zuzuschreiben, zumal dieser schwerlich sagen konnte, daß die zahllosen Übel ihn wegen seiner Sünden betroffen, V. 13. — In dieselbe Zeit gehört auch der verwandte Ps. 50, und erklärt sich am besten als Gegensatz zu dem übertriebenen Opfereifer, der durch Josia's Reform ins Leben gerufen war. Auch Jeremia polemisirte dagegen, und dieß Lied, das sichtbar nicht ohne prophetischen Einfluß entstanden ist, hat selbst eine ganz prophetische Haltung. Von V. 7 an heißt es:

Höre mein Volk, denn ich will reden,
Israel, ich will dich ermahnen: Ich bin Gott, dein Gott!
Muß ich dich nicht[2]) rügen wegen deiner Opfer?
Wegen deiner Brandopfer, die mir stets vor Augen?
Ich nehme keinen Stier aus deinem Hause,
Und keine Böcke aus deinen Hürden.

Denn mein ist ja alles Wild des Waldes
Und die großen Thiere auf den tausend Bergen.

---

1) Das Verb. בוא mit בְּ bed. kommen mit Etwas = *es bringen*, daher weiter *vorbringen*, *anführen*, *verkünden*, wie Ps. 71, 16. Sprw. 18, 6. 1 Chron. 4, 38. Man hat die Worte immer misverstanden.

2) Das lo ist hier fragend zu faßen wie Hosea 10, 9. 11, 5. Hiob 2, 10, was alle Ausleger (auch Olshausen) übersehen haben, und deshalb den Text sehr gezwungen deuten.

Ich kenne alle Vögel auf den Bergen,
Und das Wild des Feldes ist mir nicht fremd.
Hungerte ich, so sagte ichs nicht dir;
Denn mein ist die Welt und was sie erfüllt.

Eße ich etwa das Fleisch der Stiere?
Und trinke ich etwa das Blut der Böcke?
Opfere Gott Danksagung,
Und leiste dem Höchsten deine Gelübde!
Rufe mich an zur Zeit der Not,
So will ich dich erretten und du sollst mich preisen!

Doch zum Frevler spricht Gott: was zählst du meine Satzungen her,
Und nimmst meinen Bund auf deine Lippen? u. s. w.

Es sind dieß gewichtige Worte, die für alle Zeiten ihre Bedeutung behalten.

Wie es für die prophetischen Stücke dieser Periode charakteristisch ist, daß sie häufig ins Lyrische übergehen und wie Habakuk und Jeremia schon rein lyrische Stücke enthalten, so nimmt umgekehrt auch das lyrische Lied nicht selten einen ganz prophetisch-didaktischen Charakter an, der aber sehr verschieden ist von den prophetischen Elementen der früheren Lyrik, wie Ps. 2. 110. Das Lehrhafte herrscht jetzt vor wie bei Ps. 40 und 50 und schließt sich im Allgemeinen auch der Form nach dem Charakter Jeremia's an.

Eine elegische Breite und Zerfloßenheit haben auch die meisten übrigen Lieder dieser Zeit, wie dieß am deutlichsten Psalm 22. 35. 59. 69 u. a. zeigen. Zugleich aber gewahren wir hie und da eine entgegengesetzte Richtung, ein gewaltiges Sichzusammenraffen, eine gedrungene Kraft und Kürze, die sich jedoch nicht mehr, wie bei den ältern Liedern und prophetischen Reden, als Naturausdruck, sondern als ein Produkt der Kunst zu erkennen gibt. So unter den Propheten Nahum und Habakuk; unter den Liedern besonders Psalm 68 und 73. Gleich nach dem Exil erreicht die Lyrik dieser Richtung ihren schönsten Ausdruck in den sogenannten Stufenpsalmen (Ps. 120—134) und einigen andern leicht erkennbaren Stücken, die mit zierlicher, epigrammatischer Kürze zugleich Klarheit, Innigkeit und Gedankenreichthum verbinden. — In der Mitte zwischen diesen zwei charakteristischen Ausdrucksweisen jener Zeit stehen Ps. 39. 42 und 43, in denen die Kunst zugleich einen einfach wahren, innigen Naturausdruck sich wieder angeeignet hat.

Sehen wir nun im Ganzen und Großen auf den Geist dieser Lieder, so sind alle — wie gesagt — Kinder des Schmerzes und der Not, die in ähnlichen unglücklichen Zeiten immer am besten verstanden worden

sind. Bei solchen Notrufen der Angst, der Leidenschaft, des empörten Gefühls, bei solchen Jammertönen über unerhörte Bedrückungen, bei solchem sehnsuchtsvollen Wehgeschrei nach dem zertrümmerten Vaterlande hat die Kritik eigentlich kein Wort zu reden. Man muß sich lebendig in jene Zeiten versetzen, um manche Auswüchse der Volksleidenschaft nicht zu hart zu beurtheilen. Nicht alle Gemüter konnten so gottvertrauend sich faßen wie der Dichter von Psalm 42 und 43; nicht alle so mild und gläubig resignirend ihren Schmerz aushauchen und dadurch versöhnen, wie der Sänger der Elegie Ps. 39. Wir finden vielmehr neben diesen wohlthuenden Liedern auch schauerliche, unmenschliche Verwünschungen, die ein im Innersten zerrißenes und verzweifelndes Gemüt beurkunden. So namentlich Ps. 109. Der Dichter sendet seinem Feinde, der ihn ohne Grund bestreitet, folgenden Fluch zu: „Aus dem Gericht geh er schuldig hervor und sein Gebet werde zur Sünde!" — „Seine Kinder mögen umherschweifen und betteln, und um Brod bitten, fern von ihren Trümmern! Fremde mögen rauben, was er erworben, Niemand erhalte ihm seine Liebe, und Niemand erbarme sich seiner Waisen! — Der Schuld seiner Väter werde gedacht beim Herrn, und seiner Mutter Sünde werde nicht getilgt!" u. s. w.

Indes kommen so heftige, rohe Ausbrüche des Haßes doch nur selten vor. Poetisch schöner sehen wir den Unmut über die Chaldäer und über Edom, das bei der Zerstörung Jerusalems schadenfroh mitgeholfen, Ps. 137 ausgesprochen. Das Lied gibt über die Volksstimmung im Exil den besten Aufschluß und möge deshalb hier eingefügt werden.

Psalm 137.

a. An Babels Bächen, 1
Dort weilen wir
Und weinen,[1])
So oft wir Zions gedenken.
An den Weiden im Lande 2
Hängen wir die Harfen auf;

Denn dort fordern von uns 3
Unsre Bezwinger Gesänge
Und unsre Bedränger
Freudenlieder:
„Singet uns doch
Von Zions Gesängen!"

1) Das Perfektum steht hier ganz richtig von Handlungen, die als vollendet und fertig in der Gegenwart fortdauern wie Ps. 38, 7—9. 88, 10, 14 und sonst sehr gewöhnlich. Es wechselt daher auch mit dem Imperfekt V. 2. Vgl. Ewalds Gr. §. 135, b. Allgemein aber versteht man die Verba von der Vergangenheit, wonach dann das Lied bald nach der Rückkehr aus dem Exil gedichtet sein müßte, obwohl sich dann keine passende Lage dafür finden läßt. Außerdem zeigen V. 4—6 offenbar, daß der Dichter noch nicht zurückgekehrt, so wie der Schluß des Liedes, daß Babel noch nicht durch Cyrus erobert war. Unbegreiflicher Weise möchte Olshausen dieß geschichtlich so klare Lied ebenfalls der makkabäischen Zeit zuschreiben! Vgl. Obadja 10 ff. Ez. 25, 12.

b. Wie sollten wir singen 4
Die Gesänge des Herrn
Im fremden Lande!
Vergeße ich dein, 5
O Jerusalem,
So vergeße mich meine Rechte!
Es klebe die Zunge 6
Am Gaumen mir fest,
Wenn ich dein nicht gedenke!
Wenn ich nicht halte
Jerusalem
Für den Gipfel meiner Lust!

c. Gedenke, o Herr, 7
Den Söhnen Edoms,
Den Falltag Jerusalems!
Sie, die da sprachen:
„Reißt nieder, reißt nieder
Bis auf den Grund!"
Tochter Babels, Verwüsterin, 8
Heil dem, der dir vergilt,
Was du uns gethan!
Heil dem, der ergreift
Und zerschellt deine Kinder
An Felsensteinen!

Bei dem edleren Theile des Volkes bewirkte dagegen das Nationalunglück eine allgemeine Läuterung und einen Fortschritt der religiösen Entwicklung, wie wir aus einigen Liedern des Exils noch sehen können. Zunächst bemächtigte sich in jener Zeit, wo alles Bestehende wankte und sank, aller Geister die Idee der Hinfälligkeit und Nichtigkeit des menschlichen Daseins überhaupt, wie dieß z. B. Ps. 39 rührend und ergreifend ausspricht. Hiermit beginnt eigentlich schon die Verklärung des hebräischen Volksgeistes. Seine ganze Wirksamkeit war auf das Diesseits beschränkt, und dieß schien alle Verheißungen der Propheten, alle Ansprüche an eine gerechte, sittliche Weltordnung nicht verwirklichen zu wollen, und so trieb die Härte der Geschichte die Hebräer von selbst über die Einseitigkeiten ihres Standpunktes hinaus. Zwei wichtige Lieder, Psalm 90 und 51, versetzen uns mitten in die Geburtswehen einer neuen Zeit.

Psalm 90 ist ein eigentliches Gemeindelied, ein Gebet, im Namen des ganzen Volkes gesprochen. Der ewigen unbegränzten Dauer Gottes wird hier sehr schön die Hinfälligkeit und Flüchtigkeit des menschlichen Daseins gegenüber gestellt. Diese Kürze des Lebens — (auf 70 Jahre und bei guten Kräften auf 80 Jahre angegeben) — wird noch verringert, wenn Gott zürnt und straft, wie dieß die Gemeinde empfinden muß. Daher die Bitte um Weisheit, auf daß man die Kürze des Daseins überhaupt wohl erwägen und es recht gebrauchen d. i. durch Sünde es nicht noch verkürzen möge. Daran schließt sich weiter die dringende Bitte um Gnade und Erlösung aus den langen Leiden. — Das Lied hat bei großer Eigenthümlichkeit im Gedankengange wie in der Darstellung etwas ungemein Feierliches und Ernstes, und wird auf jedes empfängliche Gemüt eine tief ergreifende Wirkung nicht leicht verfehlen. Äußerte doch selbst Lichtenberg in einer Selbstschilderung aus früherer Zeit von sich: Er habe den neunzigsten Psalm nie ohne ein unbeschreibliches Gefühl

lesen können. „Ehe denn die Berge worden u. s. w.“ sei für ihn unendlich mehr, als: „Sing', unsterbliche Seele u. s. w.“ Er lautet:

Psalm 90.

Herr, meine Zuflucht warst du für uns bei allen Geschlechtern;
Ehe die Berge geboren und die Erd' und Welt geschaffen worden, 2
Von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott;
Denn tausend Jahre sind vor dir[1]) 4
Wie der gestrige Tag, wann er verschwindet,
Und wie eine Wache in der Nacht.

Du kehrst den Menschen um zu Staub, 3
Indem du sprichst: kehrt um, ihr Menschenkinder!
Raffst du sie hin, so sind sie ein Traum, 5
Sind morgens wie vergänglich Gras:
Am Morgen blüht es — und vergeht, 6
Am Abend welkt es und verdorrt. —

Ja, wir vergehn durch deinen Zorn, 7
Und sind betäubt durch deinen Grimm,
Unsre Sünden hast du vor uns hingestellt, 8
Unsre unbewußten vor die Leuchte deines Blicks.
Ja, all unsre Tage schwinden durch deinen Grimm, 9
Wir verhauchen unsre Jahre wie einen Seufzer.

Unsre Lebenszeit währt siebenzig Jahr 10
Und bei guten Kräften achtzig Jahr;
Doch ihr Stolz — ist Müh' und Nichtigkeit,
Denn eilends flieht sie und wir — entfliegen.
Wer kennt nicht die Stärke deines Zorns 11
Und deinen Grimm, gemäß der Furcht vor dir?

Daß unsre Tage wir zählen, das lehre uns, 12
Und daß wir darbringen ein weises Herz! —
Kehr' um, o Herr! ach, wie lange noch? 13
Und hab Erbarmen mit deinen Dienern!
Sättige uns bald mit deiner Gnade, 14
Daß wir jubelnd uns freuen so lang wir leben!

Erfreu uns so lange als du uns beugtest, 15
So viel Jahre als wir Not genoßen!
Es zeige sich deinen Dienern deine That, 16
Und deine Herrlichkeit ihren Söhnen!
Es komme die Huld des Herrn unsers Gottes über uns! 17
Und das Werk unsrer Hände — o führ' es auf für uns![2])

Daß die Überschrift, welche dieß Lied dem Mose zuschreibt, nicht richtig und nicht historisch sein könne, liegt klar am Tage. Damals war eine so trübe Auffaßung des Lebens noch nicht möglich. Ewald rückte das Lied deshalb früher in die Zeiten Samuels, jetzt aber bis ins 8. Jahrh. herab. Allein auch aus dieser Zeit sind die Gedanken und die ganze Haltung des Gebetes nicht wohl begreiflich. Man vergleiche damit den ungebrochenen Nationalsinn der Propheten aus jener assyrischen Periode. Hier aber resignirt die ganze Gemeinde in dumpfem Schmerze. Sie

1) Dieser 4. Vers ist durchaus störend hinter den dritten gerückt. V. 1, 2 und 4 gehören ebenso zusammen, wie V. 3, 5 und 6.

2) „Und das Werk unsrer Hände, o führ es auf!“
Diese Wiederholung scheint nicht ursprünglich zu sein und stört den regelmäßigen Strophenbau.

wünscht sich V. 15 nur so viele Freudenjahre, als sie bereits Trauerjahre gehabt. Schon dieser Ausdruck führt mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Zeit des Exiles. Die göttliche „Thak“, V. 16, welche dieser Diener des Herrn sehen möchte, ist eben die Befreiung aus der Verbannung. Vgl. Jesaj. 26, 12. Dieß Werk aber, welches eigentlich seine Hände ausführen sollten, wie es V. 17 heißt („das Werk unsrer Hände“), das — fleht die ohnmächtige Gemeinde — möge doch Gott für sie vollbringen. Man wird nicht leicht eine Lage finden, aus der dieß Lied so natürlich zu verstehen wäre, als aus der exilischen Leidenszeit und zwar aus den letzten Jahren derselben, noch ehe Cyrus aufgetreten war und noch ehe der babylonische Jesaja seine Trostschrift abfaßte. Die Bilder V. 5—6 über die Vergänglichkeit des Lebens erinnern allerdings an Jesaja 40, 6 ff., allein diese Vergleichungen liegen so nahe und sind auch sonst so allgemein, daß an eine Abhängigkeit unsers Dichters von jenem Propheten durchaus nicht zu denken ist.

Wie Psalm 90 das damalige Gemeindebewußtsein darstellt, so führt uns dagegen Ps. 51 in die innersten Seelenstimmungen eines Einzelnen. Das Lied ist hervorgegangen aus dem tiefsten Gefühle der Sündhaftigkeit des Dichters. Dabei ist es aber für das richtige Verständnis des Ganzen wichtig, daß der Dichter sich keines einzelnen Vergehens gegen Menschen bewußt ist. Vielmehr einzig und allein gegen Gott, gegen den reinen freien Geist, der erhaben ist über die Schranken des Endlichen, weiß er sich schuldig; (vgl. das Gegentheil Hiob 35, 6—9, und 1 Samuel. 2, 25) und diese Schuld begann bereits, wie er sagt, mit dem Augenblicke, wo er gezeugt und geboren worden. Er meint damit also überhaupt die Schuld, die mit dem menschlichen Dasein unmittelbar und notwendig verbunden ist: die Schuld der Endlichkeit, der Abhängigkeit und Unfreiheit des Menschen. Bei dem allgemeinen und lange dauernden Unglück des ganzen Volkes (vgl. V. 20) leidet auch der Dichter mit; ja, es umgeben ihn (nach V. 10 u. 16) drohende, tödtliche Gefahren. Daher empfindet er aufs Tiefste seine Zerrißenheit, seine Unversöhntheit mit Gott und der Welt oder seine allgemeine Sündhaftigkeit. —

Das wirkliche Leben erzeugte damals diesen Zwiespalt und ließ eine wahrhafte Versöhnung mit der objektiven Welt nicht zu Stande kommen. So begreifen wir dieß tiefe Gefühl der Sündhaftigkeit des Einzelnen, weil das Ganze leidet und gestraft erscheint und der Einzelne als Glied des Ganzen mitleidet. Offenbar aber bewirkte erst das Unglück in dem Dichter jenes Gefühl der Sündenschuld, das er deshalb auch

bloß Gott gegenüber hegt. Sein Gebet enthält daher die Bitte um Sündenvergebung und Erlösung, um Erneuerung des ganzen innern Menschen, kurz, um eine völlige Wiedergeburt aus Gott und um Rettung aus den Todesgefahren. Das ganze Lied verdient hier vollständig mitgetheilt zu werden.

Psalm 51.

Sei mir gnädig, o Gott, nach deiner Huld! 3
Nach der Fülle deines Mitleids lösche aus meine Vergehn!
Wasche mich rein von meiner Schuld, 4
Und von meiner Sünde reinige mich!
Denn meine Vergehen kenne ich 5
Und meine Sünde ist stets mir vor Augen.

An Dir allein hab' ich gesündigt, 6
Und was bös ist vor Dir, das hab ich gethan,
Damit du Recht habest in deinem Reden
Und rein dastehest in deinem Richten!
Siehe, in Schuld bin ich geboren,
Und in Sünde empfieng mich meine Mutter.[1])

Entsündige mich mit Ysop, auf daß ich rein sei! 9
Wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee!
Laß mich vernehmen Wonne und Freude, 10
Daß jubeln die Gebeine, die du zerschlagen!
Verhülle dein Antlitz vor meinen Sünden! 11
Und all meine Schulden lösche aus!

Ein reines Herz schaff' in mir, Gott, 12
Und einen festen Geist erneure in mir!
Verwirf mich nicht vor deinem Angesicht 13
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir!
Gib mir wieder die Wonne deiner Hülfe! 14
Mit einem willigen Geiste rüste mich aus![2])

Entreiß mich dem Morde[3]), du Gott meiner Rettung, 16
Daß juble meine Zunge über deine Macht!
O Herr, daß meine Lippen sich aufthun 17
Und mein Mund verkündige deinen Preis!
Denn du magst kein Opfer, sonst würd' ich es bringen, 18
Brandopfer gefallen dir nicht.

Die Opfer für Gott sind ein zerknirschter Geist, 19
Ein zerknirscht und zerschlagen Herz wirst du Gott nicht verachten. —
Thue Zion wohl nach deiner Gnade! 20
Stelle die Mauern Jerusalems her!
Dann wirst du mögen rechte Opfer, Brandopfer und ganze Opfer; 21
Dann kommen Stiere auf deinen Altar.

Dieser Schluß zeigt, wie der Dichter aufs engste mit dem Ganzen zusammenhängt, wodurch dann dieß rein individuelle Lied zugleich ein eigentliches Gemeindelied wird. Vgl. S. 134 f. Olshausen hält auch

1) „Sieh. Weisheit hast du gern im Herzen, 8
Und Weisheit im Innern, die laß mich erkennen,"
hier eine offenbare, den Zusammenhang wie den Strophenbau unterbrechende Glosse.

2) „Ich will die Übertreter deine Wege lehren, 15
Und die Sünder sollen sich zu dir bekehren."

3) Das Abstraktum steht wie so oft fürs Konkrete, Mord für Mörder, oder Männer des Mordes, wie dieß Ps. 9, 13 ganz deutlich ist. Vgl. Ps. 18, 49 mit 2 Sam. 22, 3.

hier die nationale Beziehung fest und verkennt das Wesen wie den Ursprung eines solchen rechten Kirchenliedes. — Die letzten Verse zeigen übrigens klar, daß der Dichter im Exile lebte und die Herstellung Jerusalems und des ganzen Kultus sehnlichst wünschte. Jetzt im Unglück, fern vom heiligen Lande, geziemt sich nur Trauer und Buße. Über den scheinbaren Widerspruch zwischen V. 18 und 21 vgl. die Bemerkungen S. 258.

Wie die historischen und prophetischen Schriften nur den Anfang und das Ende der exilischen Leidenszeit behandeln, so laßen sich im Allgemeinen auch nur Lieder aus diesen beiden Gränzpunkten mit einiger Sicherheit nachweisen. Über die mittlere Zeit fehlen offenbar alle Quellen. Wenn auch noch manches Klagelied gesungen wurde, noch mancher Zornruf gegen die Unterdrücker lauter oder leiser ertönte (Ps. 14), so sind diese Klänge für uns wenigstens größtentheils verloren gegangen. Wahrscheinlich folgte nach den ersten Ergüßen des Schmerzes eine lange, poetisch unfruchtbare Zeit, die unfähig war, dichterische Kräfte zu wecken und einen geistigen Niederschlag der damaligen Volkszustände zu hinterlaßen, ähnlich wie in Deutschland nach dem dreißigjährigen Kriege. Gegen das Ende der Verbannung hin wuchs aber der Schmerz und die Sehnsucht in dem Grade, daß auch die poetische Kraft im Volke wieder erwachte. Wir haben davon zwar nur wenige, aber tieferschütternde Liederproben, vor allem Ps. 90. 102 u. a.

Fühlen wir diese Stimmung nach, die unstreitig Viele im Volke theilten, so begreifen wir erst das unendliche Entzücken, als den Verbannten durch Cyrus die Erlösung verheißen wurde. „Wir waren wie Träumende, als der Herr die Gefangenen Zions zurückführte“, singt nachher ein Dichter hierüber Ps. 126, 1. Mit dieser nationalen Bewegung erhoben sich sofort auch wieder die langverstummten prophetischen Stimmen, vor allem der babylonische Jesaja, dessen Schrift schon oben ausführlich besprochen ist. Für die reine Lyrik waren diese Vorgänge fast zu groß. Sie konnte erst später, in etwas ruhigerer Lage, wieder zu Worte kommen und hat dann noch einmal mit wunderbarer Kraft und Schönheit einen Kranz unverwelklicher Blüten hervorgetrieben.

Dritte Periode.

Vom Ende des Exils bis zur Abschließung des Kanons.

Von 536—140 vor Chr.

Überblick.

Die dritte und letzte Hauptperiode der hebräischen Dichtung, die nachexilische, in die wir nunmehr eintreten, zeigt uns in rein künstlerischer Beziehung das Höchste und Vollendetste, was die hebräische Poesie aufzuweisen hat. Es ist die Periode der reinen Kunstdichtung, die ausschließlich dem südlichen Volke, den eigentlichen Judäern angehört und diesen lokalen Ursprung auch nicht verläugnet. Nordpalästina nämlich, in der Nähe des Libanon, hatte noch Reste von Wald und Wildnis, die von der Kultur nicht beleckt wurden und behielt daher fortwährend eine naivere Bevölkerung. Der Mensch blieb hier häufiger im Naturzustande, während im Süden mit seiner centralisirenden Hauptstadt bald die Reflexionsbildung überwog und das Leben künstlich gefristet werden mußte. So namentlich nach dem Exile, wo keine Massen unentwickelter Naturmenschen in der Gemeinde mehr einheimisch waren und damit der Volkskraft ein wichtiges verjüngendes Element abgieng, so daß der Geist nach einer rasch erreichten Kultur allmählig verkümmern und verknöchern mußte.

Literaturen, die sich normal entwickeln, gehen im Allgemeinen von der Lyrik zum Epos und vom Epos zum Drama über. So finden wir es bei den Indern, bei den Griechen und im Grunde auch bei den Germanen. Die Hebräer nun haben zwar neben der lyrischen auch ihre epische Periode gehabt und haben ihre Volkssagen mit großer Treue und echt epischer Naturwahrheit zusammengestellt. Allein es fehlt die Kunstform; ein echtes nationales Epos haben sie nicht erzeugt und auch nicht erzeugen können, wie ich S. 198 f. weiter zu erklären gesucht. Dabei fehlen der hebräischen Volkssage offenbar tragisch-große Charaktere, wie sie das echte Volksepos liebt und wie sie z. B. bei Homer im Untergange Troja's und seiner Helden, und noch erschütternder in unsern Nibelungen erscheinen. Die Hebräer haben bloß Ansätze zu solchem tragischen Ausgange, der aber immer nur Einzelne betrifft, wie Simson, Saul u. A.

Bei diesem Mangel an großen politischen Ereignissen und an tragischen Völkerschicksalen in der epischen Sage war auch für das Drama und besonders für die Tragödie kein wahrhaft nationaler Stoff vorhanden, wenn sonst auch der Volksgenius zu dieser höchsten Form der Kunstdichtung sich hätte erheben können. Allein es fehlt dem ganzen semitischen Volksstamme dazu die künstlerische Begabung, die geniale Allseitigkeit, wie schon in der Einleitung näher entwickelt ist. Ein Volk ohne plastische, bildende Kunst kann unmöglich Sinn für das Dramatische haben, weder für die Tragödie noch für die Komödie, die sich immer gegenseitig bedingen. Außerdem war der Nationalcharakter für die reine Tragödie zu harmlos heiter, und für das Lustspiel zu ernst, obwohl zu letzterem in den Sagen von Jakob und Simson so wie in den satirischen Schilderungen der Propheten und in dem Skepticismus des Predigers die treffendsten Elemente gegeben waren. Aber auch der religiöse Standpunkt würde das rein Komische als frivol und gottlos und ebenso das rein Tragische verbannt haben. Denn der tragische Held ist ein Titane, der sich gegen das Schicksal empört, die Zügel der Weltordnung zu ergreifen strebt und so, seine Freiheit gegen alle Mächte behauptend, untergeht. Diesen tragischen Konflikt, der die freie Selbständigkeit des Menschen und die Idee des Schicksals voraussetzt, erträgt weder die hebräische, noch die semitische Natur überhaupt. Sie hat durchaus das religiöse Bedürfnis einer Versöhnung und Herstellung, wie dieß z. B. Hiob, der am meisten noch an eine Tragödie anstreift, ganz schlagend beweist.

Dieß gewaltige Gedicht ist jedenfalls die reinste und höchste Kunstschöpfung des hebräischen Volkes; aber Hiob ist nur ein epischer Held und das Gedicht seiner Gattung nach lyrisch-didaktisch. Es zeigt uns allerdings den tiefsten, tragischen Konflikt, wie ihn das wirkliche Leben hervorrief; denn dieß eben, die Geschichte des israelitischen Volkes ist die echteste Tragödie, die je auf dem Welttheater gespielt worden, ein geistiger Freiheitskampf mit einem erdrückenden Schicksale ohne Gleichen. Allein die Nation der alten Zeit stand nicht *über* diesem Kampfe und konnte ihn deshalb auch nicht in der schönen Kunst sich zur Anschauung bringen. Am wenigsten aber war die nachexilische Zeit geeignet, ein hebräisches Drama hervorzurufen. War doch das kleine Völkchen in Juda nur eine *religiöse* Gemeinde ohne alle politische Selbständigkeit. Ein Volk aber, das nicht frei handeln darf und das kein öffentliches Staatsleben hat, kann — selbst bei den besten Anlagen — kein Drama erzeugen. Den Juden blieb nichts, als freies Denken und Freiheit in ihrer religiösen und sittlichen Entwicklung.

Um nun jenen Höhenpunkt der nationalen Literatur zu begreifen, müßen wir etwas näher in die Geschichte des Volkes eingehen. Leider aber ist diese nacherilische Zeit in den historischen Urkunden so lückenhaft und ungenau behandelt, daß es schwer hält, den Faden der Entwicklung zu verfolgen und sich ein Totalbild davon zu entwerfen. Wir sind vielmehr häufig in die misliche Lage versetzt, von den poetischen Produkten aus auf die Geschichte zu schließen und diese danach zu konstruiren. —

Die Quellen, die hier in Betracht kommen, sind zunächst die dürftigen Memoiren in den Büchern Esra's und Nehemia's. Vieles darin ist offenbar gleichzeitig, mehres aber gehört entschieden einer späteren Periode an. Im Allgemeinen sehen wir hier nur eine Sektenrichtung, die priesterlich starre, ängstlich gesetzliche, die später in der Chronik ihren Höhenpunkt erreichte. Wir sehen zugleich aber auch die Konflikte der Gesellschaft, indem nicht Alles dieser Priesterorthodoxie sich fügen wollte. — Die ganze Entwicklung des nacherilischen Volkes war wesentlich eine innere. Der Staat war aufgelöst und abhängig; eine politische Rolle zu spielen, war dem Volke nicht gestattet, und eben deshalb hat dieser ganze Zeitraum auch keine wahrhafte Geschichtsschreibung gefunden. Mit der nationalen Selbständigkeit aber in der makkabäischen Zeit erblüht sofort auch wieder die echte Geschichtsschreibung (1. B. der Makkabäer).

Nicht minder einseitig wie die historischen Bücher dieser Periode sind die letzten Ausläufer der prophetischen Literatur: Haggai und Zacharja K. 1—8, um 520 vor Chr. Beide behandeln den ins Stocken geratenen Tempelbau, können aber hier, in einer Geschichte der hebräischen Poesie, keine weitere Berücksichtigung finden; denn mit der Poesie ist es hier — sogar in Betreff der Form — vollkommen aus. Ebenso bei Maleachi, um 450, obwohl dieser uns einen wichtigen Blick in die damaligen religiösen Zustände des Volkes thun läßt. Etwas höher steht in rein dichterischer Beziehung der unbekannte Verfaßer von Jesaja 24—27, der etwa um 516 schrieb. — Die eigentliche Sage wird immer mehr willkürlich umgebildet oder zu rein didaktischen Zwecken behandelt wie im B. Jona, womit die frühern Volkssagen über die Propheten Elia und Elisa zu vergleichen sind. Später, wie im B. Ester (nach 300) kommt statt der Sage schon die reine Erfindung und Erdichtung von Thatsachen auf. — Daß aber diese Richtung — wenigstens im Anfang unserer Periode — nicht die alleinige war, zeigt noch die idyllisch schöne Erzählung im Buch Rut, die an Einfalt und Naivetät

den schönsten Darstellungen der Genesis gleichkommt. Aber was dort Naturausdruck war, das hat hier die bewußte Kunst erreicht.

Wie Rut einen schroffen Gegensatz zu den Büchern Esra's und Nehemia's bildet, so zeigen namentlich auch alle rein poetischen Stücke dieser Periode einen wesentlich anderen Geist und Sinn, als die ärmlichen Schreibereien der letzten Propheten. So namentlich eine ganze Reihe der schönsten Psalmen, ein Theil der Sprichwörter und besonders das Buch Hiob und der Prediger, die im Gegensatz zu der gesetzlichen Engherzigkeit der Priester und zu dem nationalen Partikularismus die höchste geistige Freiheit athmen. — Die Entwicklung dieser letzten Periode ist also keine einheitliche mehr, sondern besteht wesentlich in der schroffen Ausbildung verschiedener, entgegengesetzter Richtungen, die sich zuletzt auf Tod und Leben bekämpften. Es sind im Grunde dieselben Gegensätze, die sich in der vorexilischen Zeit als Idealismus und Realismus gegenüberstanden, die ewigen Gegensätze von Geist und Natur, von Freiheit und Notwendigkeit, die alles Leben und alle Entwicklung bedingen, jetzt aber in ganz anderen Formen als früher sich offenbaren. Der äußerlich gewordene, fixirte Gehalt des Sittengesetzes wird allmählig für den Geist eine Feßel, wie ehedem die Natur mit ihrer starren Notwendigkeit.

Dem äußeren geschichtlichen Rahmen nach zerfällt diese Periode in folgende Abschnitte:

1. Die Zeit der persischen Oberherrschaft bis auf Alexander d. Gr. v. 536 — 330.
2. Die Zeit der macedonisch-griechischen Herrschaft v. 330 — 167.

Nach Alexanders Tode kamen die Juden zunächst unter ägyptische Herrschaft, v. 323 — 218; dann abwechselnd bald unter ägyptische, bald unter syrische Oberhoheit, bis sie endlich von 176 an den seleucidisch-syrischen Königen ausschließlich zufielen. Die Härte, mit welcher Antiochus Epiphanes, die innern Zwistigkeiten benutzend, die jüdische Nationalität mitsammt der Religion auszurotten suchte, rief 3. die makkabäische Zeit ins Leben, die Zeit des Kampfes für Religion, Freiheit und Nationalität, v. 167 — 63. Dieser Kampf gegen Syrien endete zuletzt mit der völligen Unabhängigkeit der Juden unter erblichen Fürsten, bis sie im Jahr 63 vor Chr. unter römische Herrschaft kamen. Doch das gehört nicht mehr hieher. Die Nationalliteratur war lange vor dieser Zeit zum Abschluße gekommen.

Was nun zunächst die religiöse Kultur betrifft, so begegnen wir

gleich nach dem Exile einer merkwürdigen Umwandlung des allgemeinen Bewußtseins. Der früher, von Mose bis zum Exile hin, bei der Volksmasse herrschende Natur- und Götzendienst verschwand aus der neuen Kolonie fast gänzlich. Zur Erklärung dieser auffallenden Thatsache dient Folgendes. Einmal waren die Propheten auch während des Exiles immer thätig gewesen, den geistigen Monotheismus zu erhalten und zu reinigen. Viele bekehrte auch wohl das Unglück, das man als Sündenstrafe für die bisherige Untreue ansah. Durch die Erlösung aus der Verbannung erhielt sodann der religiöse Glaube die Kraft einer wahrhaften Überzeugung. Die Geschichte selbst zeigte ja an dem Untergange der Chaldäer so wie an der wunderbaren Befreiung Israels, daß es keinen Gott gebe, außer Jahve, und daß dieser sein Volk unter allen Umständen schützen und erhalten wolle. Diese Begeisterung und diese universelle Ansicht ist schon bei dem babylonischen Jesaja ganz herrschend, hat dann aber in den Liedern dieser Periode ihren schönsten Ausdruck gefunden.

Ferner müßen wir erwägen, daß im Allgemeinen nur theokratisch gesinnte Israeliten (aber nur aus dem Stamme Juda und Benjamin) nach Palästina zurückkehrten. Ein Theil derselben und namentlich alle Verbannten des Zehnstämmereichs blieben in Babel und Assyrien zurück, wo sie längst einheimisch geworden waren. Der geläuterte Rest aber suchte nun mit der, den südlichen Stämmen eigenen Härte und Zähigkeit seine religiöse Eigenthümlichkeit auch in Palästina zu erhalten und schloß sich deshalb mit großer Schroffheit gegen die im Lande gebliebenen Israeliten ab. Namentlich wurden die alten Samaritaner, die sich zum Theil mit Fremden vermischt hatten, zur Mithülfe am Tempelbau nicht zugelaßen. Ja die Härte gieng unter Esra und Nehemia so weit, daß man früher geschloßene Ehen mit nichtjüdischen Frauen gewaltsam auflöste.

Endlich kann auch der persischen Lichtreligion ein gewißer Einfluß auf jene Umwandlung des religiösen Bewußtseins nicht abgesprochen werden. Die durchaus sittliche, praktische Richtung dieser Religion, verbunden mit einem bildlosen Kultus, rückte sie der hebräischen Weltanschauung näher, als irgend eine andre Naturreligion, und so erklärt es sich leicht, wie durch die Verbindung beider Völker manche Lichtvorstellungen über das göttliche Wesen bei den Juden Eingang fanden. Diese Übertragungen waren um so leichter, als in der hebräischen Religion selbst die vielfachsten Anknüpfungen dafür vorhanden waren. Erscheint doch auch Jahve so oft in einem Lichtglanze; der Himmel ist sein Kleid, die Gestirne sein Heer u. s. w. Jetzt bekommt er nach persischer

Vorstellung auch sieben Augen. Es sind dieß eigentlich die sieben obersten Geister, die sieben amschaspands (im Indischen: amĕsha çpenta), die den göttlichen Thron umgeben. Auch noch andere Vorstellungen drangen ein. Vor Allem wurde dem guten Gotte ein böses Princip, der Satan, eine Nachbildung des persischen Ahriman, an die Seite gestellt, obwohl ein solch böses Wesen eigentlich nur in der Naturreligion seine wahre Bedeutung hat. Die Natur nämlich stellt eine doppelte Seite dar: aus dem Kampf der Elemente entsteht bald Segen und Gedeihen, bald Zerstörung und Untergang, und selbst im ruhigsten Gange der Natur zeigen schon die Jahreszeiten diesen Wechsel von Leben und Tod. Die Naturreligion erklärt diesen Untergang so wie alles Zerstörende in der Natur durch böse, feindliche Mächte, die dann zugleich als sittlich-böse Mächte betrachtet werden. Reste solcher bösen Naturgötter gibt es auch in der hebräischen Volksreligion und so fand der Ahriman einen leichten Eingang. Indes ist der alttestamentliche Satan noch durchaus nicht eine Objektivirung der allgemeinen Sündhaftigkeit in der Welt; er ist weit mehr eine dichterische Figur, die im Himmel Zutritt hat, Gott untergeordnet ist und das Feindselige überhaupt repräsentirt. So erscheint er zuerst bei dem Propheten Zacharja (um 520) als Ankläger und Widersacher, und dann besonders im Buch Hiob, ohne daß hierdurch in den strengen Monotheismus der Hebräer irgendwie ein Dualismus des Guten und Bösen eingedrungen wäre. Für die Schwachen im Volke aber waren diese sinnlich idealen Anschauungen der persischen Lichtreligion wohl oftmals die Vermittler, um sich zu einem reicher und lebensvoller gestalteten Monotheismus zu erheben. Auf die eigentliche Volksbildung jedoch hat die zweihundertjährige Berührung mit den Persern nur einen geringen Einfluß ausgeübt. Ein Volksfest, das Purim, hat das Volk freilich von den Persern angenommen und nationalisirt. Frische Lebenselemente aber, wahrhaft anregende Ideen und neue Anschauungen haben sie nicht daher entlehnt. Dazu waren sie jetzt viel zu selbständig in ihrem Wesen und haben nur dieß entwickelt. Deshalb läßt sich auch in der schönen Literatur nirgend eine eigentliche Entlehnung, nirgend auch nur ein aufgenommener persischer Sagenstoff nachweisen, während sie doch früher, besonders in der Salomonischen Zeit mit derartigen fremden Elementen sich vielfach bereicherte. Ganz anders ergieng es der übermächtigen griechischen Bildung, der man am Ende dieser Periode um so weniger zu widerstehen vermochte, als das einheimische, nationale Wesen sich damals immer mehr auflöste. Wir können nun die einzelnen Erscheinungen dieser letzten Periode näher betrachten.

I.
Die Lyrik der persischen Zeit.

Der Grundton der hebräischen Poesie ist überhaupt wesentlich lyrisch, wie wir schon mehrfach gesehn. Wo dieser Ton in erhebenden Zeiten von der Gesammtheit angestimmt wird, da ist er immer echt und rein, und verfehlt nie seine Wirkung. So in den weltlich nationalen Liedern der ersten, und in den religiös nationalen Gesängen der zweiten Periode. Wie nun aber der Staat und die nationale Selbständigkeit zertrümmert war, versenkte sich der Einzelne mehr in sich selbst. Die subjektive Frömmigkeit, die Andacht, die tiefste Herzensdemut und die betrachtende Weisheit, die sich mit Staunen in die göttliche Ordnung der Natur vertiefte, traten jetzt hervor. Von den vielfachen Prüfungen der Zeit, von der Vergänglichkeit des Äußern, Irdischen wurde der Geist allmählig zu Gott und zu sich selbst zurückgeführt. So war zunächst das Exil auch für die hebräische Lyrik die eigentliche Läuterungszeit.

In den besten Liedern dieser Periode zeigt sich eine unendliche Ahnung, eine heilige Sehnsucht, die nach wahrer Befriedigung, nach der Realität des Göttlichen ringt. Diese tiefere, innigere Lyrik beginnt zwar schon im Exile (Ps. 51); allein ihren reinsten und schönsten Ausdruck erhielt sie erst in den Liedern der persischen Zeit. Auch der Form nach sind diese Lieder so klar und tief, so maßvoll bei aller Erhabenheit, theils epigrammatisch kurz und beflügelt wie die Stufenlieder (Ps. 120—134), theils mit großartiger Ausführlichkeit und Gedankenfülle sich ergießend wie Ps. 103. 104, daß keine andere Literatur ihnen etwas Ähnliches an die Seite zu stellen hat.

Die Befreiung aus dem Exile bildet zunächst ein Hauptelement in der Lyrik, das selbst später noch, als die Zeiten wieder sehr trüb wurden, oftmals rührend und erhebend hindurchtönt. Eins der frühsten Lieder der Art ist wohl Psalm 124:

Wär' es der Herr nicht gewesen, den wir hatten,
So spreche doch Israel!
Wär' es der Herr nicht gewesen, den wir hatten,
Als sich die Menschen wider uns erhoben:
Dann hätten sie lebend uns verschlungen,
Als ihr Zorn gegen uns entbrannte;
Dann hätten die Waßer uns überflutet,
Der Strom wär' über uns hingegangen;
Dann wären über uns hingegangen
Die Gewäßer, die hochwogenden.
Doch gepriesen sei der Herr, der uns nicht hingab
Als eine Beute ihren Zähnen!
Wir entrannen wie Vögel dem Garn des Jägers:
Das Garn zerriß und wir entrannen.
Unsre Hülfe kam im Namen des Herrn,
Der da geschaffen Himmel und Erde.

In dieselbe Zeit gehört auch wohl Ps. 121:

Ich hebe meine Augen zu den Bergen:
Von wannen wird mir Hülfe kommen?

Meine Hülfe kommt vom Herrn,
Der geschaffen Himmel und Erde.

Er läßt doch deinen Fuß nicht wanken?
Es schlummert doch dein Hüter nicht?

Nein, nicht schlummert und nicht schläft
Der Behüter Israels!

Dein Hüter ist der Herr, dein Schirm ist der Herr
An der Seite deiner Rechten.

Des Tags wird die Sonne dich nicht stechen.
Und der Mond nicht bei Nacht.

Der Herr wird dich behüten vor allem Übel,
Er wird behüten deine Seele.

Der Herr wird behüten deinen Ausgang und Eingang
Von nun an bis in Ewigkeit.

Indes die erste Freude über die Rückkehr ins Vaterland und über die Befreiung vom chaldäischen Joch blieb nicht lange ungetrübt. Die junge schwache Kolonie hatte mit endlosen Widerwärtigkeiten zu kämpfen, mit Not und Armut, und besonders mit feindlichen Nachbarvölkern, die das Aufkommen eines neuen Jerusalems sehr ungern sahen. Dennoch athmen die Lieder, welche uns diese Leiden andeuten, das schönste Gottvertrauen und die gläubigste Ergebung, obwohl die Bitte um völlige Herstellung bald lauter, bald leiser sich schon vernehmen läßt, z. B.

Psalm 126.

Als zurückführte der Herr die Gefangenen Zions,
Da waren wir wie Träumende;
Da füllte sich mit Lachen unser Mund
Und unsre Zunge war voll Jubel.

Da sagte man unter den Völkern:
„Großes hat der Herr an diesen gethan!“

Ja, der Herr hatte Großes an uns gethan
Und wir waren voller Freude.

Ende, o Herr, unser Elend,
Gleich Waßerbächen im Mittagsland!
Die da säeten in Thränen,
Mögen sie ernten mit Jubel!

Dieselbe Stimmung zeigt uns Ps. 85, nur daß die Nöte hier einen weit höheren Grad erreicht haben und schon länger gedauert haben müßen.

Psalm 85.

Du hast begnadigt, o Herr, dein Land,
Hast zurückgeführt die Gefangenen Jakobs;
Du hast vergeben die Schuld deines Volkes,
Und hast verziehn all seine Sünden.

Du hast abgethan all deinen Grimm,
Hast nachgelaßen von der Glut deines Zorns:

O stell uns wieder her, du Gott unsers Heils,
Und laß aufhören deinen Unmut gegen uns!

Willst du denn ewig über uns zürnen?
Deinen Zorn fortsetzen bei allen Geschlechtern?
Willst du denn uns nicht wieder beleben,
Auf daß dein Volk sich deiner freue?

Zeig' uns, o Herr, deine Gnade,
Und verleih uns deine Hülfe! [1])
Ganz nahe sei seinen Verehrern seine Hülfe,
Auf daß Herrlichkeit wohne in unserm Lande!

Liebe und Treue begegnen sich dann,
Segen und Heil werden sich küssen;
Treue wird aus der Erde sproßen,
Und Segen wird vom Himmel blicken.

Es wird der Herr das Beste geben,
Und unser Land wird geben seinen Ertrag.
Segen wandelt vor ihm her
Und folgt der Richtung seiner Füße.

Eine mehr persönliche Bitte enthält Ps. 89, die Bitte nämlich um Wiederherstellung des Davidischen Königsthrones, um Erneuerung und Erfüllung der Gnaden, die Gott dem David zugeschworen, aber seinen Nachkommen nicht gehalten habe. Der Dichter dieses langen schönen Liedes ist unstreitig ein Davidide und seines großen Ahnherrn nicht unwürdig. Viel Ansprechendes hat Ewalds Vermutung, daß ein Nachkomme Serubabels, des einzigen Nachkommen Davids, der in Verbindung mit dem Priester Josua die erste Einwanderung leitete und anführte, dieß Lied verfaßt habe. Ebenso vielleicht Ps. 132. Keinesfalls kann dieser Gesalbte, der die zahlreichen Stämme Israels in seinem Busen trägt (V. 51 und 52), das jüdische Volk selbst sein, wie man wohl gemeint hat. Übrigens würde dieß Lied auch ebenso gut für die letzten Zeiten des Exils passen, wie Ps. 90, und könnte da immerhin von dem patriotisch gesinnten Serubabel selbst gesungen worden sein. Als Gesalbten bezeichnet ihn auch Zacharja 4, 14.

Nach zwanzigjähriger Mühe und vielfacher Not hatte sich endlich der Tempel in Jerusalem aus seinen Trümmern wieder erhoben (516 vor Chr.), und wenn er auch bei weitem nicht die Pracht des Salomonischen Tempels erreichte, so bildete er doch jetzt den bedeutendsten Mittelpunkt für die junge Kolonie. Diese muß sich auch sonst durch Geldunterstützungen von auswärtigen Glaubensgenoßen, durch Geschenke der Wallfahrer u. dgl. bald einigermaßen gekräftigt und wohl befunden haben; denn mehre der schönsten innigsten Lieder stammen eben aus dieser Zeit und sind im vollsten Sinne des Wortes Tempellieder, Kirchenlieder, in denen die Gemeinde ihren frommen Sinn ausspricht, ihren Dank, ihr Entzücken über die große Rettung, ihr Gottvertrauen bei jeder neuen, drohenden Gefahr und ihre unendliche Erhebung bei Betrachtung der göttlichen Gnade und Größe, wie sie im Schicksal der Menschen und in der Natur sich offenbart. In diese Zeit gehört unter andern wahrscheinlich

1) Der 9. Vers ist hier störend und sicher eine Glosse.

Psalm 91.

Wer unter dem Schirm des Höchsten wohnt
Und im Schatten des Allmächtigen weilt,
Der spricht zum Herrn: „meine Zuflucht und meine Burg!
Mein Gott, dem ich vertraue!"

Denn er entreißt dich der Schlinge des Jägers und der verderblichen Pest,
Mit seinen Schwingen deckt er dich,
Und unter seinen Flügeln findest du Schutz;
Schild und Schirm ist seine Treue.

Du darfst dich nicht fürchten vor dem Schrecken der Nacht,
Vor dem Pfeil, der am Tage fliegt,
Vor der Pest, die im Dunkeln schleicht,
Und vor der Seuche, die Mittags wütet.

Fallen auch tausend an deiner Seite,
Zehntausend an deiner Rechten: zu dir kommt sie nicht.
Nur sehn wirst du sie mit deinen Augen,
Und die Vergeltung der Frevler wirst du erblicken.

Ja, der Herr ist deine Zuflucht,
Du hast den Höchsten zum Schutz dir erwählt,
Nicht wird ein Unglück dir begegnen,
Keine Plage naht sich deinem Zelte.

Denn seine Engel entbietet er dir,
Daß sie dich behüten auf all deinen Wegen;
Auf den Händen werden sie dich tragen,
Damit du nicht stoßest deinen Fuß an einen Stein.

Über Löwen und Ottern wirst du schreiten,
Und wirst treten auf Leuen und Drachen. 1)
„Weil er mir anhängt, so will ich ihn retten,
Ich will ihn schützen, weil er kennt meinen Namen.

Ruft er mich, so erhör' ich ihn und steh' ihm bei in der Not;
Ich will ihn erretten und ihn verherrlichen;
Mit langem Leben will ich ihn sättigen
Und ihm zeigen meine Hülfe."

Ferner gehören dahin die schönen Lieder Ps. 95. 96. 97. 98. Sie enthalten die Aufforderung, nach der letzten wunderbaren Erfahrung dem Herrn ein neues Lied zu singen. Himmel und Erde und Alles, was darauf wohnt, möge Gott preisen, ihn den Weltschöpfer, den mächtigen, gerechten Richter, den ewig gnädigen und helfenden. Ebenso 136. 138. 146—149. Bei dem großen Passah, was damals gefeiert wurde, sang man vielleicht wie noch die späteren Juden die Psalmen 113—118, und zwar Ps. 113—114 vor dem Passah, die übrigen nach der Festmahlzeit. Von großer dichterischer Schönheit ist namentlich Ps. 114, der die Erlösung aus Ägypten feiert:

Als Israel zog aus Ägyptenland,
Jakobs Haus aus dem fremden Volke,
Da wurde Juda zum Heiligthum ihm,
Israel zu seiner Herrschaft.

Das Meer, das sah es und entfloh,
Der Jordan [sah's], er wich zurück.
Die Berge hüpften wie die Widder,
Und die Hügel wie junge Lämmer.

Was war dir, o Meer, daß du entflohst?
Und dir, o Jordan, daß du wichst zurück?
Ihr Berge, daß ihr hüpftet wie die Widder,
Und ihr Hügel wie junge Lämmer?

Vor dem Antlitz des Herrn erbebe die Erde!
Zurück vor dem Antlitz des Gottes Jakobs,
Der Felsen verwandelt zu Waßerteichen
Und Kieselsteine zu Waßerquellen.

1) Gott selbst wird hier plötzlich redend eingeführt.

Das Lied ist kein Bruchstück, wie Olshausen meint. Die Kürze, das Sprunghafte, das mehr Andeutende als Ausmalende des Inhaltes, der mit wunderbarer Kürze sehr viel sagt, ist echt volksthümlich und poetisch. Es herrscht hier derselbe kurze Rhythmus wie in den sogenannten Stufenliedern, von denen ebenfalls mehre diesem Zeitpunkte angehören und sich durch einen knappen, oft zierlichen, epigrammatischen Ausdruck auszeichnen. Als Beispiel stehe hier noch

Psalm 131.

O Herr, nicht stolz ist mein Herz,
Nicht übermütig meine Augen;
Nicht geh' ich um mit zu hohen Dingen,
Mit dem, was mir zu wunderbar wäre.

Fürwahr, ich stillte und schwaigte mein Herz,
Wie ein entwöhntes Kind an der Mutter [Brust].
Wie ein entwöhntes Kind ist mir mein Herz. —
Harr', Israel, auf den Herrn von nun an und immer!

Die wahre Herzensdemut und Versöhnung kann nicht lieblicher ausgesprochen werden. Alle überspannten Wünsche und Forderungen, wie sie damals oft genug hervortraten, hat das kindliche, gottergebene Herz des Dichters aufgegeben und ermahnt in diesem Sinne das ganze Volk zu festem, gläubigem Ausharren.

In andrer Weise athmet denselben seligen Frieden Psalm 139. Der Dichter ist ganz erfüllt von dem Gedanken, daß er vom ersten Moment seines Entstehens an bis zu seinem längst bestimmten Lebensende in Gott sei. Denn Gott kannte und bildete ihn im Mutterschooße, er kennt auch all sein Thun und Denken, hält fortwährend schützend seine Hand über ihm, und dieß unergründliche Wunder, das der Dichter immer aufs Neue anstaunen muß, begeisterte ihn zu dieser Feier der Allgegenwart und Allwißenheit Gottes.

Psalm 139.

O Herr, du erforschest mich
Und kennest mich. Du kennst
Mein Sitzen und mein Aufstehn,
Verstehst mein Denken schon von ferne.

Du unterscheidest mein Gehen und Liegen,
Und all meine Wege siehest du.
Es ist ja kein Wort auf meiner Zunge,
Siehe, o Herr, du weißt es ganz!

Im Rücken und vorne umgibst du mich,
Und über mir hältst du deine Hand.
Zu wunderbar ist solch Wißen mir,
Und allzu hoch, ich kann's nicht erreichen!

Wohin soll ich gehen vor deinem Geiste?
Und wohin entfliehen vor deinem Antlitz?
Stiege ich gen Himmel, so bist du da,
Streckt' ich mich in die Hölle hin, sieh, so bist du auch da!

Nähme ich Flügel der Morgenröte
Und ließe mich nieder am Ende des Meers:
So würde auch dort deine Hand mich führen
Und deine Rechte mich erfaßen.

Und spräche ich: „Finsternis möge mich verfolgen!"
So würde die Nacht doch Licht um mich sein!
Denn Finsternis selbst macht nicht finster vor dir,
Die Nacht leuchtet wie der Tag, und Finsternis ist wie das Licht.

Du hast ja gebildet meine Nieren,
Indem du mich bargest im Schooß meiner Mutter.
Ich preise dich darob, daß ich so wunderbar gemacht bin;
Wunderbar sind deine Werke, meine Seele weiß das wohl.

Dir war mein Körper nicht verborgen, als geheim ich ward gebildet,
Als ich ward gewirkt im verborgenen Grunde.
Meinen Urstoff sah dein Auge, in dein Buch wurden gezeichnet
Und bestimmt all die Tage, als noch keiner derselben da war.

Wie unergründlich sind mir, o Gott, deine Gedanken!
Wie unendlich ihre Summen!
Wollt' ich sie zählen, mehr als Sand wären sie;
So oft ich erwache, bin ich immer wieder bei dir.

In dieß schöne, innige Lied ist nur dadurch ein störender Mißton eingedrungen, daß man den Schluß V. 19—23 für einen echten Bestandtheil desselben hält und nun damit in Zusammenhang zu bringen sucht. Der Dichter spricht hier seinen herzlichen Haß gegen die Frevler aus, die seine Feinde und Gottes Feinde sind! Zugleich spricht er den Wunsch aus: Gott möge ihn prüfen, ob er Unrecht thue und möge ihn auf den rechten Weg führen. Die Worte sind entschieden ein fremdes Bruchstück, das man wahrscheinlich wegen des letzten Verses mit Ps. 139 verband. Allein wer so innig und friedlich beginnt und seine vollste Faßung so aussingt, der kann nicht mit solchen Worten des Haßes enden:

Möchtest du tödten, o Gott, den Frevler!
Die Männer des Mordes sollen weichen von mir!
Sie, die dich nennen zum Verbrechen,
Die zum Meineid aussprechen deinen Namen!

Sollt' ich, o Herr, deine Haßer nicht haßen,
Und gegen deine Widersacher nicht Widerwillen haben?
Ich haße sie mit vollstem Haße,
Und als Feinde gelten sie mir.

Erforsche mich, o Gott, und erkenne mein Herz!
Prüfe mich und erkenne meine Gedanken,
Und sieh, ob ich gehe den Weg des Verderbens,
Und führe mich auf ewigem Wege!

Diese Verse versetzen uns in eine ganz andere Stimmung, in eine ganz andere Situation und sind notwendig von dem vorhergehenden Liede zu trennen.

Übrigens zeigt uns dieß Lied schon eine weitere Haupteigenthümlichkeit der nachexilischen Lyrik, das beschreibende Element nämlich, das

durch Schilderungen aus der lebendigen Schöpfung, überhaupt aus der Natur das unerforschliche Wesen und die Weisheit Gottes zu verherrlichen sucht. So wenig deshalb die Natur in der hebräischen Religion zu ihrem Rechte zu kommen scheint, (aber auch nur scheint, wie schon früher gezeigt worden), so gewinnen nun doch diese Naturschilderungen eine rein religiöse Bedeutung. Durch den Enthusiasmus, durch die Idee, welche solche Schilderungen meist trägt und beseelt, erreichen sie oft eine hohe poetische Bedeutung und können nicht zu der gewöhnlichen Klasse naturbeschreibender Gedichte gezählt werden. Es wird hier nicht die Natur als solche gefeiert, sondern nur insofern sie ein durch Gott geordnetes Ganzes darstellt und die Weisheit Gottes offenbart. Aus früherer Zeit gehört dahin besonders der 65. Psalm, wo die schöne Naturschilderung nur ein ergänzendes Element bildet, ähnlich wie bei den Propheten der assyrischen Periode, z. B. oft bei Amos. Ebenso Psalm 147, ein Loblied auf den Gott des ganzen Weltalls, der auch Jerusalem wieder herstellen wird.

Psalm 147.

Ja, schön ists, unserm Gott zu spielen,
Ja lieblich; es geziemt sich Lob.
Der Herr baut wieder Jerusalem,
Die Zerstreuten Israels sammelt er.

Er schaffet Heilung gebrochenen Herzen,
Und verbindet ihre Schmerzen,
Er, der berechnet die Zahl der Sterne,
Und der sie alle mit Namen benennt.

Unser Herr ist groß und machtvoll,
Seine Einsicht unermeßlich.
Der Herr hilft auf den Leidenden,
Und beugt die Frevler zur Erde nieder.

Singet dem Herrn ein Danklied!
Spielt unserm Gotte auf der Cither!
[Ihm], der den Himmel mit Wolken bedeckt,
Und der für die Erde Regen bereitet.[1])

Er gibt dem Vieh seine Speise,
Den jungen Raben, welche rufen. —
Er hat nicht Lust an der Kraft des Rosses,
Noch Wohlgefallen an des Mannes Schenkeln.

Doch Gefallen hat der Herr an seinen Verehrern,
An denen, die da harren auf seine Gnade.
Preise den Herrn, o Jerusalem!
Lobe, Zion, deinen Gott!

Denn er befestigt die Riegel deiner Thore,
Er segnet deine Söhne in deiner Mitte.
Er macht sicher deine Gränze
Und sättigt dich mit dem besten Waizen.

Er sendet zur Erde seinen Befehl:
In Eile läuft sein Ausspruch hin;
Da gibt er Schnee wie Wolle
Und streuet Reif wie Asche aus.

Er wirft sein Eis in Stücken herab,
Wer kann bestehn vor seinem Froste?
Doch gibt er Befehl, so schmilzt es,
Läßt er wehn seinen Hauch, so strömen die Waßer.

Er verkündet Jakob seine Worte
Und Israel seine Satzungen und Rechte.
Nicht also that er jedem Volke,
So daß sie nicht kennen die Gesetze.[2])

---

1) Der sproßen läßt die Berge mit Gras.
2) Lobet den Herrn!

Solche Anschauungen erheben sich dann zuweilen zu einem hymnenartigen, enthusiastischen Jubel. So fordert Psalm 148 das Weltall mit allen Wesen und Elementen auf, ihren Schöpfer zu verherrlichen und zu preisen:

Lobet den Herrn vom Himmel her!
Lobet ihn in den Höhen!
Lobet ihn, all seine Engel!
Lobet ihn, all seine Schaaren!

Lobet ihn, Sonne und Mond!
Lobet ihn all ihr lichten Sterne!
Lobet ihn, du höchster Himmel,
Und ihr Waßer, die über dem Himmel!

Sie sollen loben den Namen des Herrn;
Denn er gebot und sie wurden erschaffen.
Er stellte sie fest auf immer und ewig,
Gab ein Gesetz, das sie nicht überschreiten.

Lobet den Herrn von der Erde aus,
Ihr Meerungeheuer und all ihr Fluten!
Feuer und Hagel, Schnee und Nebel,
Du stürmender Wind, der sein Wort vollführt.

Ihr Gebirge und all ihr Hügel,
Ihr Fruchtbäume und all ihr Cedern!
Ihr wilden Thiere und alles Vieh,
Ihr Gewürm und ihr beflügelten Vögel!

Ihr Landeskönige und all ihr Völker,
Ihr Fürsten und all ihr Landesrichter!
Ihr Jünglinge und ihr Jungfrauen auch,
Ihr Ältesten so wie ihr Knaben!

Sie sollen loben den Namen des Herrn!
Denn erhaben ist sein Name allein;
Seine Hoheit geht über Himmel und Erde,
Und er erhöhte das Haupt seinem Volke.[1]) —

Den höchsten Schwung und die reinste lyrische Schönheit erreicht diese Naturschilderung in dem 104. Psalm. Es ist hier mit wunderbarer Kunst in wenigen großen Zügen ein Bild des ganzen Universums entworfen, wobei nur im Allgemeinen die erste Schöpfungsgeschichte (1. Mos. 1) dem Dichter vorschwebte. An den leichtesten, natürlichsten Faden reiht sich Alles wie von selbst an. Dem Elementarleben der Natur wird das mühevolle Thun und Treiben der Menschen vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne entgegengestellt. An die fertige Schöpfung der Welt schließt sich immer die noch fortgehende, stets sich erneuende, so daß keine todte Aufzählung uns ermüdet, sondern Alles voll Leben und Handlung ist. Indem der Dichter so das Weltall als ein von Gott lebendig erfülltes und nach ewigen Gesetzen geordnetes Ganzes darstellt, so ist das erhabene Gedicht mit seiner Beschreibung des Himmels und der Erde zugleich der herrlichste Lobgesang auf Gott, den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Das Lied ist hier vollständig mitzutheilen:

---

1) „Lobgesang all seinen Frommen!
Den Söhnen Israels, dem Volk, das ihm nahe!"
(Lobet den Herrn!)

Psalm 104.

Preise den Herrn, du meine Seele!
Herr mein Gott, du bist sehr groß,
Mit Hoheit und Herrlichkeit bist du bekleidet! —
Er hüllt sich in Licht wie in ein Gewand,
Er spannt den Himmel wie ein Zelttuch aus,
Und wölbet mit Waßer seine Söller.

Wolken macht er zu seinen Wagen,
Und fährt daher auf den Flügeln des Windes.
Er macht die Winde zu seinen Boten 4
Und Feuerflammen zu seinen Dienern.
Er stellte die Erde auf ihren Grund, 5
Und nie und nimmer wird sie wanken.

Du bedecktest sie mit der Flut wie mit einem Kleide, 6
Auf den Bergen standen Gewäßer;
Vor deinem Dräuen entflohen sie, 7
Vor dem Schall deines Donners bebten sie hinweg —
Indem Berge sich hoben und Thäler sich senkten — 8
Hin an den Ort, den du ihnen gegründet.

Du machtest Gränzen, die sie nicht überschreiten; 9
Sie kommen nicht wieder, die Erde zu bedecken.
Du läßest Quellen zu Bächen fließen, 10
Zwischen den Bergen, da ziehen sie hin;
Sie tränken alle Thiere des Feldes, 11
Die Waldesel löschen ihren Durst.[1])

Er tränket die Berge von seinem Söller herab, 13
Von der Frucht seiner Werke sättigt sich die Erde.[2])
Es sättigen sich die Bäume des Herrn, 16
Die Cedern des Libanon, die er gepflanzet.[3])

Auf ihnen wohnen die Vögel des Himmels 12
Und erheben ihre Stimmen aus den Zweigen hervor.

Gras läßt er sproßen für das Vieh, 14
Und Kraut, daß es dem Menschen diene,
Indem er hervorruft Korn aus der Erde;
Und Wein, zu erfreuen des Menschen Herz, 15
Indem er glänzender macht als Öl das Antlitz;
Und Brod, um zu stärken des Menschen Herz.

Er schuf den Mond, die Zeit zu bestimmen, 19
Die Sonne kennt ihren Untergang.
Du machest Finsternis und es wird Nacht, 20
Darin regen sich alle Thiere des Waldes.
Die jungen Löwen brüllen nach Raub, 21
Indem sie ihre Speise von Gott verlangen.

Geht die Sonne auf, so ziehn sie sich zurück, 22
Und lagern sich in ihren Höhlen.
Die hohen Berge dienen dem Steinbock 18
Und die Felsen zur Zuflucht dem Klippendachs.
Der Mensch geht heraus an sein Geschäft 23
Und an seine Arbeit bis zum Abend.

Wie sind so groß, Herr, deine Werke! 24
Du hast sie alle mit Weisheit geschaffen
Und die Erde ist voll von deinen Geschöpfen.
Das Meer da, so groß und ausgedehnt, 25
Es wimmeln daselbst unzählbar
Kleine Thiere so wie große!

Es gehen daselbst Schiffe einher 26
Und Ungeheuer, die du schufst, um zu spielen darin.
Sie harren auf dich allzumal, 27
Daß du Speise ihnen gebest zu rechter Zeit.
Du gibst sie ihnen, sie sammeln ein; 28
Du öffnest deine Hand und sie sättigen sich des Guten.

---

1) Vers 12 muß auf V. 16 folgen.

2) An Vers 13 schließt sich V. 16 an, und daran V. 12.

3) „Daselbst haben die Vögel ihr Nest; 17
Die Fichten sind des Storchen Haus."

Die Worte sind hier, wie schon der Strophenbau zeigt, eine Glosse. Sodann folgte V. 18 ursprünglich offenbar auf V. 22. Es sind manche Verse irrig versetzt worden.

Verbirgst du dein Antlitz, so erschrecken sie, 29
Nimmst du ihren Athem, so vergehen sie; [1])
Doch entläßest du deinen Athem, so werden sie erschaffen. 30
Du erneuerst das Antlitz der Erde,
Ewig dauert die Herrlichkeit des Herrn; 31
Es freut der Herr sich seiner Werke;
Er, der zur Erde blickt, daß sie erzittert, 32
Der die Berge anrührt, daß sie rauchen:
Dem Herrn will ich singen, so lang ich lebe, 33
Will spielen meinem Gott, so lang ich da bin!
Möge mein Dichten ihm wohlgefallen,
Indem ich mich des Herrn erfreue. [2])

Die Poesie dient hier der Religion, wie früher die Religion der Poesie. „Die Offenbarung hatte seine Vernunft geleitet, und nun erhellte die Vernunft auf einmal seine Offenbarung.“ (Lessing). Der Dichter nimmt schon einen universellen Standpunkt ein und ist erhaben über die jüdische Nationalität so gut wie z. B. der Dichter des Hiob. Er schaut sich und die Menschheit als Ein Ganzes an, das zugleich mit der Natur seinen Grund und sein Bestehen in Gott hat. — Übrigens finden wir schon früher, namentlich im Hohenliede (z. B. Kap. 2, 8—13), eine innige liebevolle Versenkung in die Natur. Wesentlich nachexilisch ist es aber, die Weisheit Gottes aus der wunderbaren Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur hervorzuheben und zu preisen, während früher mehr die göttliche Allmacht und Erhabenheit in den Naturerscheinungen angeschaut wird, z. B. Psalm 19. 29. Joel, 1 — 2. Noch kunstvoller, ausführlicher und rhetorischer finden wir derartige Schilderungen im Buch Hiob, und spät noch ertönt bei dem Siraciden (bes. Kap. 52, 15 — K. 53, 37) ein solch unerschöpfliches, das Wesen nie erreichendes Lob Gottes aus dem Gange der Natur. Solche Naturschilderungen mit ihrer idealen Grundlage bringen jetzt ein reales und sinnliches Element in die nachexilische, vorherrschend lehrhafte Poesie und verjüngen sie dadurch augenscheinlich. Außerdem erhält das Wesen Gottes, seine geistige Persönlichkeit erst hiedurch eine konkrete, wahrhaft lebensvolle Gestalt, und auf die Art erscheint der hebräische Gottesbegriff erst in dieser letzten Periode als wahrhaft vollendet und entwickelt. Man bringt das Wesen des unsichtbaren Gottes in seinen Werken, in der Natur und Geschichte, als ein allweises sich zur lebendigsten Anschauung.

Ein schönes Seitenstück zu Psalm 104 bildet Ps. 103. Dieß Lied

1) „Und zu ihrem Staube kehren sie zurück.“ Vgl. Hiob 34, 14 f.

2) „Mögen schwinden die Sünder aus dem Lande 34
Und die Frevler nicht mehr sein!
Preise den Herrn meine Seele! — Lobet den Herrn!“

Diese Worte, die keine volle Strophe mehr bilden, passen auch sonst nicht zu dem Liede und sind sicher ein späteres Anhängsel. Mit V. 33 ist das Lied vollkommen abgeschloßen.

hebt mehr die geistige Beziehung Gottes zum Menschen und namentlich zu Israel hervor und fordert auf, Gott zu preisen als den Gnädigen und Gerechten, als den Erlösenden und Verzeihenden, der trotz seiner unendlichen Erhabenheit sich wie ein Vater des schwachen Menschengeschlechtes erbarmt. In diesen Preis des Höchsten mögen alle Engel und alle Werke, die er schuf, mit einstimmen. Dieß Lied, eins der herrlichsten Gemeindelieder, durchströmt schon ein ganz christlicher Geist der Milde und der Versöhnung mit Gott. Es gehört den besten nacherilischen Zeiten an und setzt gesicherte, befriedigte Volkszustände voraus. Es lautet:

Psalm 103.

Preise den Herrn, du meine Seele, 1
Und mein ganzes Innere seinen heiligen Namen!
Preise den Herrn, du meine Seele, 2
Und vergiß nicht all seiner Wohlthat!
Er, der vergibt all deine Schuld, 3
Der da heilt all deine Krankheit!

Der da erlöset dein Leben aus der Grube, 4
Und der dich krönet mit Gnad' und Erbarmen;
Der da sättigt mit Gutem deine Tage,[1]) 5
Daß gleich dem Adler sich erneut deine Jugend.
Es übt der Herr Gerechtigkeit, 6
Und allen Unterdrückten schafft er Recht.

Er that dem Mose seine Wege kund, 7
Den Söhnen Israels seine Thaten.
Barmherzig und gnädig ist der Herr, 8
Langmütig und von großer Güte.
Nicht immerfort streitet er, 9
Nicht ewig bewahrt er seinen Zorn.

Nicht thut er an uns nach unsern Sünden, 10
Und vergilt uns nicht nach unsrer Schuld,
Sondern wie hoch der Himmel die Erde überragt, 11
So reicht seine Güte über die, so ihn fürchten.
Und so entfernt der Osten vom Westen ist,
So entfernt er von uns unsre Sünden.

Wie ein Vater sich erbarmt über seine Kinder, 13
So erbarmt sich der Herr über die, so ihn fürchten.
Denn er kennet unsre Natur, 14
Gedenkt daran, daß wir Staub nur sind.
Des Menschen Tage sind wie Gras, 15
Wie die Blume des Feldes, so blüht er.

Geht ein Wind darüber, so ist sie hin, 16
Und ihre Stätte kennt sie nicht mehr.
Doch die Gnade des Herrn bleibt von Ewigkeit zu Ewigkeit 17
Für die so ihn fürchten, und seine Unterstützung
Den Kindeskindern, die da halten seinen Bund 18
Und seiner Gebote gedenken, um sie zu vollbringen. —

Es hat der Herr im Himmel 19
Aufgerichtet seinen Thron,
Und sein Königthum herrscht über Alles.
Preiset den Herrn, ihr seine Engel, 20
Ihr mächtigen Helden, Vollstrecker seines Wortes,
Indem ihr hört auf den Laut seines Wortes!

---

1) Eigentlich „Deine Zeiten", עִדָּיִךְ wie unstreitig zu lesen.

Preiset den Herrn, ihr all seine Schaaren, 21
Ihr seine Diener, Vollstrecker seines Willens,

[Indem ihr gehorchet seinem Befehle!] [1])
Preiset den Herrn, ihr, all seine Werke 22
An allen Orten seiner Herrschaft!
Preise den Herrn, du, meine Seele!

Sehr selten mischt sich in diese Loblieder noch ein kriegerischer Ton, wie Psalm 149, ein kleines kräftiges Lied, das durch die Kämpfe und Reibereien mit den Nachbarvölkern veranlaßt wurde.

Psalm 149.

Singet dem Herrn ein neues Lied,
Seinen Lobgesang in der Versammlung der Frommen!
Es freue sich Israel seines Schöpfers!
Die Söhne Zions mögen jubeln über ihren König!

Sie mögen loben seinen Namen mit Reigen!
Mit Pauke und Cither spielen sie ihm!
Denn Gefallen hat der Herr an seinem Volke,
Er schmückt mit Sieg die Unglücklichen.

Preisend mögen die Frommen frohlocken!
Mögen jauchzen auf ihren Lagern!
Hochruf Gottes in ihrem Munde,
Und ein zweischneidig Schwert in ihrer Hand:

Um Rache zu vollziehen an den Völkern
Und Züchtigung an den Nationen!
Um ihre Könige mit Ketten zu binden
Und ihre Edlen mit eisernen Fesseln! [2])

Den weitern geschichtlichen Verlauf der religiösen Lyrik in der persischen Zeit kann man aus Mangel an historischen Quellen schwer verfolgen. Die Blüte dieser neuen Lyrik fällt wohl in die 50 Jahre von 516 bis 466, bis kurz vor die Zeit, wo Esra eine zweite Kolonie von etwa 6000 Juden nach Palästina zurückführte (um 458). Vom persischen Könige Artaxerxes I. mit Geld unterstützt, suchte er namentlich den mosaischen Kultus mit aller Strenge ins Leben zu führen. Er traf Jerusalem noch nicht ganz erbaut und nicht befestigt. Im Innern war es, wie es scheint, von religiösen Parteien zerspalten: gesetzliche Starrheit auf der einen, und Streben nach Freiheit auf der andern Seite. Die Beschränktheit Esra's aber und seine priesterliche Befangenheit zeigte sich namentlich in der Härte, womit er die verheirateten Weiber, die geborene Heidinnen waren, aus Jerusalem vertrieb. In diese Zeit gehört wahrscheinlich Psalm 78, voll Gehäßigkeit gegen die Samaritaner. Das Lied ermahnt zum Gehorsam gegen Gott im Hinblick auf die alte Geschichte, die hier sehr geistlos und prosaisch behandelt erscheint. Ferner

---

1) Eine ähnliche Verszeile muß hier ausgefallen sein und ist wohl nach V. 20 zu ergänzen.

2) „Zu vollziehen an ihnen das geschriebene Recht:
Ehre ist das allen seinen Frommen."
(Lobet den Herrn!)

Ps. 105, eigentlich eine für den Tempelgebrauch eingerichtete Nachbildung von Ps. 78. Denselben Geist verraten Ps. 106 und 107. Diese priesterliche Richtung war schon lange, wie besonders Ezechiel zeigt, ohne eigentliches Leben und ohne poetische Kraft.

In demselben Sinne wie Esra wirkte etwas später Nehemia, der 13 Jahre nach Esra's Einwanderung (445) als Statthalter nach Jerusalem kam. Vor allem ordnete er das Schuldenwesen, unternahm zuerst den Aufbau der Stadtmauer, mußte aber die Arbeiter gegen die Samaritaner bewaffnen. Darauf wurde sie aufgeführt und feierlich eingeweiht. Wie Esra so wies auch er — obwohl er kein Priester war — allen Umgang mit Heiden streng zurück. Gemischte Ehen löste er gewaltsam auf, verfluchte und prügelte solche Ehemänner und verbannte sogar den Sohn des Hohenpriesters Jojada, weil er mit einer Ausländerin verheiratet war. Ebenso setzte er die Haltung des Sabbats, den man durch Handel und Wandel entweihte, gewaltsam durch. Poetische Erzeugnisse knüpfen sich nicht an seinen Namen. Im Allgemeinen nahm die schöpferische Kraft des Liedes immer mehr ab und nicht wenige Psalmen bestehen aus mechanisch wiederholten, zusammengereihten Gedanken und Phrasen anderer Lieder, wie Ps. 86. 108. 143 u. a. Zu den späteren beßeren Liedern gehört Ps. 135, ein Loblied auf den einzig wahren Gott, geschildert aus der Natur und Geschichte; ähnlich Ps. 136, nur daß hier besonders der Preis der ewigen Gnade Gottes nach jeder Zeile durch einen beständigen Refrain-Vers hervorgehoben wird. Indes ist es schwer, diesen Liedern einen bestimmten Zeitpunkt anzuweisen, da sie ohne alle besonderen geschichtlichen Beziehungen sind. Sie werden aber eher jünger, als älter sein. Am jüngsten sind offenbar solche Lehrlieder wie Ps. 119, die über die gegebene Offenbarung, über das geschriebene Gesetz reflektiren und allgemeine religiöse Gesinnungen empfehlen. Der genannte Psalm ist zudem einer der künstlichsten, der größeste von allen, aber zugleich der gedankenärmste. Er enthält 22 Abschnitte, indem in jedem Abschnitte immer acht Verse oder vier kleine Strophen mit demselben Buchstaben anfangen.

Wichtige Andeutungen über das geistige Leben im neuen Jerusalem bietet uns die Schrift des Propheten Maleachi, der in der Mitte des 5. Jahrhunderts gelebt und geschrieben haben muß. Hier sehen wir einerseits das Priesterwesen sehr entartet. Der Prophet klagt, daß sie durch ungesetzliche Opfer den göttlichen Namen entweihen und durch parteiisches Gericht schon Viele zu Falle gebracht haben. Andrerseits rügt er es, daß man die bereits geschloßenen Ehen mit Heidinnen leichtsinnig

auflöse und die Frauen verstoße, die doch vor Gott gleiche Rechte mit dem Manne haben, opponirt also offen gegen die engherzige Härte Esra's und Nehemia's. Endlich sehen wir aus seiner Schrift, daß Manche aus der Zögerung des göttlichen Gerichtes schloßen, es komme überhaupt nicht; Gott strafe die Sünder nicht; ja, er habe wohl gar Freude an ihnen, weil sie so glücklich seien. Ein solch irreligiöser Sinn setzt sehr verworrene, unglückliche Zeiten voraus. Das sehnlich erwartete und so glänzend verheißene Heil wollte eben noch immer nicht eintreffen, und so griff der Zweifel an einer gerechten sittlichen Weltordnung, der schon vor dem Exil hie und da laut geworden war, jetzt abermals so allgemein um sich, daß die Frömmeren Unterredungen hielten, um sich gegenseitig im Glauben zu erhalten und zu stärken. In solchen Zeiten wird jede Not von Außen, jedes persönliche Leiden doppelt schwer empfunden. In diese Zeit gehört vielleicht Psalm 38. Es ist die Klage eines von Feinden Verfolgten, von Freunden und Verwandten Verlaßenen, Todtkranken, der in diesen Schicksalsschlägen die Strafe für seine Sünden erblickt. Wo aber ein kräftigeres, sittlich reines Gemüt von solchen Leiden heimgesucht wurde, da konnten jetzt die Zweifel des Hiob ungehemmt hervorbrechen, und wahrscheinlich gehört er eben diesem Zeitraume an, wie wir später sehen werden.

Wir dürfen vermuten, daß noch manches Klaglied jetzt gesungen wurde, wie Ps. 94, eine Bitte um Bestrafung der Frevler und Volksbedrücker; ebenso Ps. 49, worin die Vergänglichkeit des Reichthums und des menschlichen Lebens dargestellt und schon ganz wie bei Kohelet schneidend hervorgehoben wird, daß der Weise wie der Thor endlich sterben müße. Dieß Lied gehört vielleicht dem Ende der persischen oder dem Anfange der macedonischen Zeit an, und ist mithin eins der jüngsten Lieder im Psalter.

Es kann hier nicht der Ort sein, alle einzelnen Lieder durchzugehen, noch die Sammlung der Psalmen, die allmählige Entstehung der jetzigen 5 Bücher aus kleineren Sammlungen näher nachzuweisen. Es gehört das in die Exegese. Im Allgemeinen aber wurde diese Blumenlese von 150 Liedern als ein Gesang- und Gebetbuch zum gottesdienstlichen Gebrauch erst beim zweiten Tempel so zusammengestellt. Das allgemeine Wesen dieser heiligen Lyrik ist schon früher hinlänglich charakterisirt. vgl. S. 371. Es fragt sich jetzt nur noch kurz, wie alt die jüngsten Lieder der Sammlung sein mögen.

Die Streitfrage, ob wir noch Psalmen aus der makkabäischen Zeit besitzen, die besonders von Hitzig für viele Psalmen bejahend entschieden,

von Olshausen aber dahin übertrieben worden ist, daß sogar der größte Theil des Psalters der makkabäischen Periode angehören soll: diese alte Streitfrage ist schon oben S. 461 ff. bei den wichtigsten Liedern genauer erörtert und zu lösen gesucht. Die Psalmen 44. 74 und 79, welche die Hauptstütze für jene Annahme bilden, erklären sich nicht nur hinlänglich, sondern sogar beßer und allein aus der chaldäischen Zeit, wie wir oben gesehn. Dazu kommt noch folgender allgemeinere Grund:

Die Psalmensammlung war längst vor der makkabäischen Zeit abgeschloßen. Wir haben dafür noch das sichere Zeugnis des Jesus Sirach. Dieß Spruchbuch, etwa um 200 verfaßt, wurde von einem Enkel des Verf. um 130 vor Chr. ins Griechische übersetzt, und dieser bemerkt in der Vorrede, daß sein Großvater „das Gesetz, die Propheten und die übrigen, von den Vätern herrührenden Bücher" fleißig studirt habe. Diese übrigen heiligen Bücher können nur unsre כְּתוּבִים sein, die Hagiographa. Unter diesen nehmen die Psalmen die erste Stelle ein und waren unstreitig auch am frühesten abgeschloßen. Daß dieser dritten Hauptsammlung der kanonischen Schriften auch noch Ein entschieden späteres Buch, das Buch Daniel, aus der Zeit der Makkabäer einverleibt wurde, widerlegt nicht die Richtigkeit des obigen Satzes; denn es befindet sich ja nicht in der Psalmensammlung selbst. Seine Aufnahme in den Kanon aber verdankte es unstreitig nur dem Umstande, daß die Weißagungen desselben im Allgemeinen eintrafen und der Verfaßer sich dadurch als einen wahren Propheten legitimirte. Allein man wagte dennoch nicht, dieß Buch unter die eigentlichen Propheten, deren Kanon längst abgeschloßen war, aufzunehmen, sondern stellte es unter die dritte Hauptsammlung, die auch sonst schon Schriften sehr verschiedenen Inhaltes enthielt.

Aus demselben Grunde nämlich, aus welchem man das Buch Daniel weder den großen, noch den kleinen Propheten beifügte, hat man auch die historischen Schriften Ester, Esra, Nehemia und die Chronik nicht der ersten Grundsammlung, an deren Spitze der Pentateuch steht, angehängt, sondern eben unsrer dritten Abtheilung beigegeben.

Jenes Zeugnis des Sirachiden ist nun so schlagend, daß auch danach von makkabäischen Psalmen nicht wohl mehr die Rede sein kann. Daß der Form wie dem Geiste nach damals noch Lieder wie Ps. 108 zusammengestoppelt werden konnten, erleidet keinen Zweifel, und daß wenigstens zur Zeit des Sirach-Sohnes noch kräftigere lyrische Klänge ertönten, beweist uns seine eigene Spruchsammlung, die auch Lieder ent-

hält. So z. B. das Gebet für Israel, Kap. 33, das beispielsweise hier Platz finden möge:

Jes. Sirach 33.

Erbarme dich unsrer, Herr, Gott Aller, und blicke herab!
Laß die Furcht vor dir alle Völker befallen!
Erheb deine Hand gegen die fremden Völker
Und laß sie erfahren deine Macht!

Wie du vor ihnen dich geheiligt hast an uns,
So verherrliche dich vor unsern Augen an ihnen,
Damit sie dich erkennen so wie wir es erkannt,
Daß da kein Gott ist außer dir, o Herr!

Erneure die Zeichen, wiederhole die Wunder!
Verherrliche deine Hand und deine Rechte!
Erreg' deinen Zorn und schütte aus deinen Grimm!
Vertilge den Gegner und zerschmettre den Feind!

Beschleunige die Zeit und gedenke des Eides,
Auf daß deine Großthaten gepriesen werden!
Im Glühzorn werde der Entronnene verzehrt
Und deines Volks Bedrücker mögen untergehn!

Zerschmettre die Häupter der feindlichen Fürsten,
Die da sagen: es ist Niemand außer uns!
Versammle alle Stämme Jakobs
Und laß sie dein Eigenthum sein wie im Anfang.

Ähnlich ist das Gebet K. 36, 12—17. Ferner das begeisterte Lob Gottes aus der Natur, Sirach. 52, 15—Kap. 53, 17. Das Dankgebet für die Rettung aus vielfachen Gefahren, Sir. 51, 1—12, wobei am meisten Ps. 18 nachgeahmt scheint. Endlich der schöne Segensspruch Kap. 50, 22—23, wonach von Rinckart das bekannte Kirchenlied: „Nun danket Alle Gott!" gemacht worden. Der Text lautet:

Nun preiset Alle Gott, der überall Großes thut,
Der da beglückt unsre Tage vom Mutterschooß an
Und an uns thut nach seiner Barmherzigkeit.
Er gebe uns ein fröhlich Herz
Und daß Friede sei in Israel in unsern Tagen,
Wie in den Tagen der Urzeit;
Daß er bewähre an uns seine Barmherzigkeit
Und uns erlöse zu seiner Zeit!

Gewiß würden diese lyrischen Stücke weit eher einen Platz in der Psalmensammlung verdienen, als manches aufgenommene Lied; die Nichtaufnahme erklärt sich aber am einfachsten daraus, daß jenes nationale

Gesangbuch, wie das der Kultus von selbst mit sich brachte, längst geordnet und abgeschloßen war. Im Übrigen entgeht doch auch dieser Lyrik jene Kraft und Originalität, wie sie z. B. Ps. 2. 45. 110 u. a. an den Tag legen, so daß sie nach dem natürlichen Entwicklungsgange aller Literaturen unmöglich als Produkte einer so späten Zeit aufgefaßt und begriffen werden können.

Wäre ferner die makkabäische Zeit in der That eine poetisch so fruchtbare gewesen, wie namentlich Olshausen meint, so begreift man nicht recht, weshalb in den Büchern der Makkabäer (besonders in dem ersten, das jenen Ereignissen nicht so fern stand,) auch nicht ein einziges, damals entstandenes Lied mitgetheilt, noch irgend Einer der zahlreichen Liederdichter genannt wird. Wohl singt das Volk bei manchem Anlaß; aber alte bekannte Lieder, nicht etwa damals improvisirte, wie das der Zusammenhang deutlich zeigt. Gewiß aber war jene Zeit der größten Spaltungen und der schroffsten Gegensätze dem Gedeihen der Poesie nicht günstig. Das Buch Daniel, welches damals geschrieben wurde, zeigt dieß deutlich genug.

Das entscheidende Zeugnis des Sirachiden erkennt auch Olshausen an, sucht nun aber sofort die Echtheit dieser Quelle in Zweifel zu ziehn. Daß jenes Vorwort in etlichen Handschriften und Ausgaben fehlt, will doch im Ernste gar nichts sagen, zumal der Grund, warum man es auslaßen konnte, sehr nahe liegt. Es gehört nämlich nicht zu dem eigentlichen Spruchbuche. Der innere Grund aber, den Olshausen für die mögliche Unechtheit desselben anführt, daß nämlich die Schreibart von der im Buche selbst angewandten ziemlich stark abweiche, läßt sich leicht erklären und dadurch beseitigen. Dieß Vorwort nämlich ist von vornherein griechisch gedacht und griechisch geschrieben, nicht aber aus dem Hebräischen übersetzt wie das Spruchbuch. Der Verfaßer, der des Griechischen vollkommen mächtig war, konnte sich daher hier mit aller Freiheit bewegen, während er in dem Spruchbuche durch den hebräischen Sprachgenius gebunden war und außerdem oft bis zur Unklarheit treu und wörtlich übersetzte.

Nach innern Gründen scheint es mir daher wahrscheinlich, daß das Psalmenbuch etwa zur Zeit der Chronik und des Kohelet, d. i. rundgerechnet um 300 vor Chr. abgeschloßen war und später entstandene Lieder nicht mehr aufgenommen wurden. Aus dieser Zeit erklären sich am besten auch die Beischriften, welche den Verfaßer und die Veranlaßung der Lieder angeben und wohl erst bei der letzten kritischen Redaktion hinzugefügt wurden. Sie sind ganz im Geiste der Chronik gemacht und deshalb

historisch ebenso wertlos, wie die meisten geschichtlichen Angaben der Chronik.

Wir verlaßen hiermit das Gebiet der Lyrik und betrachten zunächst, ehe wir uns zu den didaktischen Schriften wenden, noch kurz die epischen Sagen, welche in der nachexilischen Zeit eine Bearbeitung gefunden.

II.

Die volksthümlichen Sagen der späteren Zeit.

Wie die Lyrik der Hebräer nach dem Exile sich verjüngte und eine neue Blüte erreichte, so hat auch die epische Volkssage, die in dem letzten großen Geschichtswerke, in den Büchern der Könige, fast ganz versiegt war, noch eine zwar kleine, aber doch sehr liebliche Nachblüte hervorgetrieben. Sie umfaßt aber nicht mehr das ganze Volksleben, sondern enthält nur einzelne, abgerißene Handlungen, kleine Erzählungen, die sie in epischer Weise abrundet. Dahin gehört

1. Das Buch Rut.

Dieß kleine Buch erzählt eine anziehende Familiengeschichte, die bis in die Zeit der Richter zurückgeht, weshalb es auch in der griechischen Übersetzung mit dem Buch der Richter verbunden ist oder gleich darauf folgt, während es im hebräischen Grundterte richtiger unter den Hagiographen steht und sehr passend auf das Hohelied folgt. Denn beide Stücke haben einen idyllischen Charakter. Der Inhalt ist folgender: Die Schwiegereltern der Rut wanderten bei einer Hungersnot von Betlehem nach Moab. Hier nahmen ihre zwei Söhne sich moabitische Weiber. Eine davon war Rut. Als diese nun ohne Nachkommenschaft ihren Mann verlor, zog sie mit der Schwiegermutter nach Betlehem und führte dort ein dürftiges, aber ehrsames Leben. — Ein entfernter Verwandter ihres verstorbenen Mannes, Boas, ist unbekannter Weise wohlthätig gegen sie und heiratet sie endlich, nachdem der nächste Blutsverwandte (der Goël oder Löser) die Übernahme ihres Erbgutes, so wie die Ehe mit der Witwe ausgeschlagen hatte. Aus dieser Ehe stammte Obed, der Vater Isai's, der den David zeugte. Rut ist also die Urgroßmutter Davids.

Für die allgemeine Richtigkeit dieser Überlieferung spricht auch die Angabe 1 Sam. 22, 3, wonach David mit Vater und Mutter zu den Moabitern flüchtet. Indes ein eigentliches Geschichtswerk ist unser Büch-

lein deshalb noch nicht. Eine alte Volkssage liegt unstreitig zu Grunde; die Ausführung aber ist rein dichterisch und will zugleich die Abstammung des davidischen Königshauses verherrlichen, und zwar durch die Schilderung der frommen, edlen Gesinnung dieser Stammmutter, die durch innere Würdigkeit, nicht durch äußeren Glanz zu so hoher Bedeutung in Israel gelangte. Die zweite, ausführlichere Genealogie (Kap. 4, 18—22) ist ein späterer, unechter Zusatz und stört den poetischen Charakter des Buchs. Die kurze Angabe über Davids Geschlecht Kap. 4, 17 genügt vollkommen und bildet den ursprünglichen Schluß der Erzählung.

Es ist eine Dorfgeschichte, ein idyllisches Familiengemälde, voll der lieblichsten, sich selbst genügenden Beschränkung und der innigsten Natureinfalt und Naivetät. Ein seliger Friede geht durch das Ganze und theilt sich von selbst auch dem Leser mit. Die Seele der ganzen Erzählung ist eigentlich das Gefühl des tiefsten Familienzusammenhangs, der hier um so sittlicher und schöner erscheint, als er zugleich auf freier Selbstbestimmung beruht. Wir können hier einen Blick thun in die Gediegenheit und Ehrenhaftigkeit des hebräischen Familienlebens, in ein gemütvolles, sinnig frommes Stillleben, das bei aller Einfachheit doch so reich und anziehend ist. Auch das spätere Judenthum hat diese charakteristischen Züge nie ganz verläugnet. — Rut wird überall mit den schönsten Farben geschildert. Namentlich wird hervorgehoben, wie sie, obwohl eine arme Ausländerin, doch wegen ihrer Tugend in die Gemeinde Israels gekommen, und wie die Bewohner Betlehems, gleichsam ihre Wichtigkeit ahnend, über ihre Ehe mit Boas freudig den Segen gesprochen.

Die Darstellung ist sehr eigenthümlich und mit der keines andern Stückes im A. T. zu vergleichen. Am meisten gleicht sie noch der schönen prosaischen Einleitung zum Buch Hiob. Sie ist einfach und anschaulich, der Ausdruck aber immer gewählt und das Ganze mit großer Kunst und sichtbarer Liebe ausgeführt. Der epische Ton findet sich hier noch so rein, so ohne jedes erbauliche und prophetische Element, wie nur in wenigen älteren Stücken, so daß man sagen kann, die Bildung und Kunst des Verfaßers sei hier mit vollem Bewußtsein zu dem reinen epischen Naturausdrucke zurückgekehrt. Denn daß der Verf. einer späteren, nacherilischen Zeit angehören muß, zeigen mancherlei Spuren. Im Allgemeinen führt darauf schon die chaldäische Färbung der Sprache. Auch die Art, wie er Kap. 4, 7 eine alterthümliche Volkssitte erläutert, läßt auf eine Zeit schließen, wo jene Sitte nicht mehr bestand. Übrigens konnte dieser Gebrauch sehr wohl auch schon vor dem Exil erloschen sein und war keineswegs so eng mit dem ganzen Volksleben verknüpft, daß er erst mit

der Aufhebung desselben ebenfalls hätte aufhören können, wie man gewöhnlich meint.

Ewald läßt unsern Verf. (Gesch. Israels I. S. 202) im babylonischen Exile schreiben. Allein aus dieser gedrückten Leidenszeit ist ein so wohlthuendes idyllisches Gemälde kaum begreiflich. Man vergleiche hiermit die Auffaßung der Geschichte in den Büchern der Könige, die damals ihre jetzige Gestalt erhielten, sowie die exilischen Klagelieder. Unsere Schrift setzt glücklichere, befriedigtere Volkszustände voraus, eine Zeit, in der auch die nachexilische Lyrik ihre reinsten Klänge anstimmte, wo die Mehrzahl der Stufenlieder und die herrlichen Hymnen, wie Ps. 103, 104 und andere entstehen konnten. Derselbe freie, sittlich befriedigte, rein menschliche Geist, der, wie die Sprichwörter und wie später noch Hiob und Kohelet, über die Schranken der jüdischen Nationalität sich erhoben hatte, erfreut uns auch im Buche Rut. Es wird um die Zeit kurz vor oder nach dem Jahre 500 vor Chr. verfaßt worden sein. Damals hatte Serubabel, der Nachkomme Davids, sich die größten Verdienste um die junge Kolonie erworben und namentlich den Tempelbau gefördert. Der Prophet Zacharja (4, 14) ermutigte ihn: nicht durch äußere Mittel und Macht, sondern durch die innere, göttliche Hülfe werde er alle Schwierigkeiten überwinden. Aus solchen Zeiten, wo den verarmten Nachkommen Davids nichts übrig blieb, als durch innere, sittliche Größe eine Stütze des Volkes zu werden, begreift man am leichtesten unsre Idylle; ja sie gewinnt erst hier ihre rechte Bedeutung.

Außerdem wißen wir, daß, wenn auch Serubabel und die übrigen Stammhäupter die Samaritaner von der Theilnahme am Tempelbau ausschloßen, man doch sehr bald in Beziehung auf Heiraten mit nichtjüdischen Frauen durchaus nicht skrupulös war. Zur Zeit Esra's (Esra 9) hatte man ganz allgemein ausländische Weiber genommen, namentlich auch moabitische, und trotz der Strenge Esra's dagegen fand später Nehemia (K. 13, 23 ff.) diese gemischten Ehen noch ebenso und eiferte dagegen. Aus dem angenommenen Zeitpunkte begreifen wir daher leicht, wie ein Dichter die Abkunft der Rut von den Moabitern nicht anstößig finden konnte, zumal er ja rings um sich noch solche Ehen entstehen sah.

Ob diese Sage über Rut sich unter den Moabitern erhalten und eben damals durch den Verkehr auch den Juden wieder bekannt wurde, muß ebenso dahingestellt bleiben, als die Vermutung Ewalds, daß unsre Idylle nicht allein habe entstehen können, vielmehr einer größeren Reihe ähnlicher Stücke desselben Verfaßers entlehnt sei. Mit Notwendigkeit oder auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit führt nichts darauf;

denn unser Stück ist vollkommen abgeschloßen und zeigt weder rückwärts noch vorwärts auf ein anderes hin. Entschieden irrig aber ist Ewalds Annahme, daß der letzte Bearbeiter der Bücher Samuels und der Könige (in der zweiten Hälfte des Exils lebend) diese Idylle bereits in sein Geschichtswerk mitaufgenommen und wie die alexandrinische Übersetzung zwischen das Buch der Richter und die Bücher Samuels gestellt habe. Damals existirte unser Buch noch gar nicht. Zwar soll der Verfaßer (Rut 1, 21) den Hiob (27, 2) nachgeahmt haben; allein jener Gedanke ist sehr allgemein und findet sich ähnlich schon weit früher ausgedrückt. Auch der Gebrauch des kurzen Namens שַׁדַּי, der **Allmächtige**, für den gewöhnlichen אֵל שַׁדַּי soll „deutlich genug erst durch den großen Vorgang des B. Hiob möglich geworden" sein. Allein Ewald irrt. Schon bei Joel 1, 15 und danach Jesaja 13, 6 ist dieser Name so ohne אֵל gebraucht, was auch an sich gar keine Schwierigkeit macht. Überhaupt nötigt der sprachliche Ausdruck uns nirgends, das Buch in eine frühere Zeit hinaufzurücken.

Da das nachexilische Leben sich wesentlich in der Familie und Gemeinde koncentrirte, so ist es wohl möglich, daß noch manche andere Scenen aus dem Familienleben mit derselben liebevollen Beschränkung, Wahrheit und Innigkeit wie bei der Rut entworfen wurden. Wir hätten dann den Verlust dieser häuslichen Geschichten sehr zu bedauern. Allein es fehlt uns zu dieser Annahme jeder bestimmtere Anhaltspunkt, zumal man im ganzen ersten Jahrhundert nach der Rückkehr nicht sehr schreibselig war. Man war praktisch viel zu viel beschäftigt und hatte noch zu sehr mit den ersten Anfängen einer neuen Volksexistenz zu kämpfen, als daß man Muße zu größeren literarischen Arbeiten hätte haben können. Wie wenig haben noch Esra und Nehemia geschrieben, kaum so viel, als der Verf. der Rut, der außerdem noch vor ihnen lebte.

Die übrigen Sagen der nachexilischen Zeit haben einen ganz anderen Charakter und erreichen an epischer Unschuld und Reinheit bei weitem nicht das Buch Rut. Sie nähern sich schon ganz den didaktischen Gedichten, indem sie nach bestimmten Lehrzwecken die alten Volkssagen umbilden. So namentlich

2. Das Buch Jona.

Es ist dieß keine prophetische Schrift, obwohl sie jetzt im Buche der 12 kleinen Propheten steht, sondern eine novellenartige Erzählung, die ihren Stoff aus dem Sagenkreise der Propheten entlehnt und außerdem manche mythische Elemente in sich aufgenommen hat. Dahin gehört namentlich der

dreitägige Aufenthalt des Propheten im Bauche des Seeungeheuers. Um dem göttlichen Auftrage, der sündigen Stadt Ninive den Untergang zu verkünden, zu entgehen, schifft er in Joppe sich ein und will nach Tartessus fliehen. Da trifft ihn aber jenes Abenteuer. An die Küste von Joppe nämlich knüpft sich eine verwandte griechische, ursprünglich aber phönikische Sage. Dort rettete Perseus die an einen Felsen gefeßelte Andromeda von einem Seeungeheuer. Noch näher entspricht die offenbar verwandte Sage von der Hesione, die Herkules von einem Meerungeheuer befreite, indem er in den Rachen des Thiers sprang und drei Tage und drei Nächte im Bauche desselben zubrachte, dann aber lebendig herauskam und nur seine Haare laßen mußte. Diese Züge hatte entweder die Volkssage schon mit der Geschichte des Propheten Jona verbunden, oder unser Verf. that dieß erst, um seine Darstellung auf eine recht anschauliche, volksthümliche Weise dadurch zu heben.

Das Buch hat offenbar einen didaktischen Zweck. Es fragt sich nur, welches der Grundgedanke ist, der alles Mannigfaltige und Skizzenhafte der Erzählung zusammenhält. — Dieser Grundgedanke ist kein anderer, als folgender: Jede Trennung des Menschen von Gott hat Unheil zur Folge. Doch wenn der irgendwie Verirrte, seine Besonderheit aufgebend, sich dem göttlichen Willen fügt, so ist damit die Entzweiung aufgehoben und die Möglichkeit des Heiles eingetreten, er sei Jude oder Heide.

Dieser universelle Gedanke wird nun an drei Beispielen, die nur leicht und lose mit der Geschichte eines alten Propheten aus dem nördlichen Reiche verknüpft sind, dargestellt. Im ersten Kapitel widersetzt sich Jona dem göttlichen Rufe, der heidnischen Stadt den Untergang zu verkünden, und sinkt dadurch in immer tiefere Gefahren, während die heidnischen Schiffer, welche den wahren Gott in Ehrfurcht anerkennen, gerettet werden.

Im 2. Kapitel erreicht die Gefahr des Propheten den höchsten Grad. Erst im Bauche des Meerungeheuers wird sein harter Sinn erweicht; er fleht um Hülfe zu Gott, und da muß die äußerste Not sogar ein Mittel der Rettung für ihn werden. In dieser Gewißheit entströmt ein Danklied seinen Lippen, während das Meerthier ihn wohlbehalten ans Land trägt. So ist die schwere Über- und Unterschrift Kap. 2 im Sinn der Sage unstreitig zu faßen. Solche märchenhafte Züge sind der Volkssage nicht anstößig, und sind nicht kühner als z. B. die verwandten Wundergeschichten des Elia und Elisa, die ebenfalls dem nördlichen Reiche angehören, aber kein so abgeschloßenes Ganzes bilden, als die Jonas-

Sage. Der berüchtigte Wallfisch soll einmal Bild der äußersten Gefahr sein; ähnliche Bilder sind es, wenn ein Unglücklicher in den Rachen der Hölle fällt oder daraus hervorgezogen wird, wenn ihn die Stricke des Todes faßen und Gott ihn aus der Unterwelt erlöst. Sodann soll jener Fisch in der göttlichen Hand ein Werkzeug der Rettung vorstellen; denn ohne ihn wäre Jona ja ertrunken.

So geht nun der Prophet nach Ninive und verkündet der Stadt den nahen Untergang. K. 3. Doch sie bekehrt sich in ernster Reue und wird deshalb verschont. — Endlich wird dem über die Verschonung der Stadt empfindlichen Propheten der letzte Grund dieser göttlichen Rettung erklärt. Die Gnade nämlich überwiegt die Strafe bei Gott. So hängt Alles klar und übersichtlich zusammen. Zweimal werden die Heiden gerettet und einmal ein Israelit, nachdem er in immer größere Bedrängnis geriet, so lange er Gott zu widerstreben suchte. Die Heiligkeit und Notwendigkeit des prophetischen Wortes wird dabei sehr stark, aber etwas äußerlich hervorgehoben.[1])

Bestimmte Andeutungen über das Zeitalter der Schrift fehlen. Nur im Allgemeinen schließt die freie und milde Auffäßung der Heidenwelt eine sehr späte Zeit aus, namentlich die makkabäische, in die Hitzig das Buch herabrücken möchte. Bei dem fanatischen Haße, der damals gegen alle Heiden entbrannte, wäre unsre Schrift kaum denkbar. Sie kann ohne Schwierigkeit schon im 5. oder 4. Jahrhundert verfaßt sein. Das Lied K. 2, welches der Verfaßer nur eingeschaltet hat, ist wahrscheinlich älter. Die Darstellung ist frisch, lebendig, anschaulich und nicht ohne einzelne Schönheiten; die Sprache chaldaisirend. Durch die universelle Idee aber, die hier vorgetragen wird, reiht sich diese Erzählung dem Buch Rut, Hiob und den Sprichwörtern an, die ebenfalls den bloß nationalen Standpunkt schon überschritten haben. — Weit tiefer steht in jeder Beziehung

3. Das Buch Ester.

Es enthält die Geschichte einer schönen Jüdin, die mit Verschweigung ihrer Herkunft von dem persischen Könige Achaschverosch (d. i. Xerres) zur Königin erhoben wurde. Ihr Pflegevater Mardochai entdeckt eine Verschwörung und rettet dem Könige das Leben; verweigert aber dem Günstlinge Haman die Adoration, worauf dieser den König zur Ermordung aller Juden im persischen Reiche beredet. Allein durch

1) Vgl. Ewald, die Propheten des alten Bundes, II. S. 554.

Ester und ihren Pflegevater wird der Anschlag vereitelt, Haman gestürzt und Mardochai an seine Stelle erhoben. Da das königliche Edikt jedoch unwiderruflich war, so wird es den Juden gestattet, sich zu wehren, worauf sie blutige Rache nehmen und 75,000 Perser umbringen. Zum Andenken daran schrieb Mardochai eine Festfeier aus, das Purim, welches Ester bestätigte.

Die ganze Erzählung ist etwa das, was wir einen geschichtlichen Roman nennen, eine Kunstgattung, die später immer häufiger wird. Dabei hat der Verfaßer, der wohl eine Zeitlang in Persien lebte, die dortigen Sitten im Allgemeinen treu geschildert, und führt, um die historische Wahrscheinlichkeit zu erhöhen, echt persische Namen ein. Allein eine geschichtliche Grundlage der seltsamen Erzählung wird dadurch noch nicht bewiesen. Sein Zweck ist offenbar, den palästinensischen Juden die Feier des Purimfestes, das sie nach einer alten Tradition anfangs nicht begehen wollten, zu empfehlen und seinen Ursprung zu erklären. Nun führt schon der Name des Festes auf einen fremden Ursprung. Er ist persisch und unser Verf. deutet ihn als Loos, (pers. bahr) aber nicht richtig. Das Purim ist ursprünglich offenbar das große Erlösungsfest der Natur, das Frühlingsfest (sonst neurûz bei den Persern genannt), hier aber von dem persischen behâr, Frühling, abzuleiten.[1]) In Persien lernten die Juden dieß Fest kennen, nahmen hie und da Theil daran, bis es endlich ihnen ganz zu eigen wurde und sie dann auch nach der persischen Herrschaft es beibehielten. Unser Verf. will es bei seinen Landsleuten in Palästina einführen und sucht dem Feste nun, ähnlich wie dem Passah, eine historische Grundlage zu geben und dadurch zu nationalisiren. Es wurde viel heiterer als das Passah begangen und bildete gewißermaßen eine Vorfeier zu demselben; denn das Passah fiel nur einen Monat und einen Tag später. — Der ursprüngliche Naturcharakter dieses Festes hat sich auch bei den späteren Juden noch in einer merkwürdigen Sitte erhalten. Es wird ihnen nämlich geboten, daß sie am Purimfeste sich einen vollendeten Rausch trinken. Sie sollen so viel trinken, wie es heißt, „bis sie den verfluchten Haman von Mardochai nicht mehr unterscheiden können.“ Man opfert also der großen Naturmacht oder dem Naturgotte, und läßt das Selbstbewußtsein einmal im Weine untergehn. Dieser aber ist Repräsentant des Gottes, der seine Macht über den menschlichen Geist an den Tag legen soll.

1) Der Übergang von b in p ist wie barzel, Eisen, chald. parzel u. dergl. Vgl. mein hebr. Wurzelwörterbuch S. 716.

Diesem Ursprunge gemäß sind wir gewiß nicht berechtigt, eine historische Grundlage anzunehmen, zumal weder Esra, noch Nehemia, noch die Chronik etwas von jenem Ereignisse melden; ja die Chronik erwähnt auch das Fest nicht einmal. Unser Verf. schrieb nun wenigstens 250 Jahre nach jenem angenommenen Ereignisse, und wenn selbst ein kleiner geschichtlicher Vorfall der Art vorgekommen wäre, so hatte die mündliche Überlieferung bereits etwas ganz anderes daraus gemacht. Wahrscheinlicher aber ist das Buch ein gelehrtes Machwerk, eine romanhafte historische Dichtung. Die Darstellung ist einfach und klar, ohne Wunder und mythische Züge, sehr ausführlich und kunstreich abgerundet. Indes der poetische Wert so wie der religiöse Charakter des Buchs steht äußerst tief. Anstatt der großartigen theokratischen Anschauung der ältern Bücher waltet hier der reine Zufall, die menschliche Willkür; denn die ganze Geschichte entwickelt sich eigentlich aus dem launenhaften Charakter eines üppigen Königs, aus der Bosheit Hamans und aus der Rachsucht der Ester. Anstatt der menschlich schönen Gesinnung einer Rut erblicken wir hier überall den späteren Egoismus, einseitigen Nationalstolz und Gehäßigkeit gegen Fremde, blutdürstige Rachsucht und eine sehr äußerliche Beobachtung des Gesetzes.

Etwas mehr poetischen Wert hat eine spätere wirkliche Volkssage über Serubabel. Sie befindet sich in dem apokryphischen Buch Esra (Kap. 3—6) und berichtet, wie Serubabel am persischen Hofe durch Witz und Weisheit in einem Wettstreite siegt und Darius erfreut ihm erlaubt, sich eine Gunst zu erbitten. Er bittet um die Erfüllung des schon gegebenen Versprechens, den Tempel in Jerusalem herstellen zu dürfen. Dieß wird ihm gewährt, und Darius läßt dann auf seine Kosten den Tempel bauen.

Von wirklich schöner, epischer Haltung ist unter den übrigen Apokryphen das Buch Tobit, das jedoch nicht mehr in den Kreis der scharf abgegränzten alttestamentlichen Literaturgeschichte gehört und deshalb hier nicht weiter besprochen werden kann. — Wir wenden uns jetzt zu den wichtigsten Produkten dieser letzten Periode, zu den rein didaktischen Schriften, welche einen Theil der Sprüche, das Buch Hiob und Kohelet umfaßen.

III.

Die didaktische Poesie.

Der eigentliche Charakter der dritten Hauptperiode hat sich am reinsten in den bezeichneten didaktischen Schriften ausgeprägt. Es ist eine

Zeit der innern Aneignung und Verarbeitung dessen, was der Volksgeist der frühern Jahrhunderte geschaffen. Daher sammelt man jetzt allmählig die alten Nationalschriften zu einer heiligen Bibliothek, schaut sein eignes Wesen als offenbar und objektiv geworden darin an und sucht dieses Inhaltes sich vollkommen bewußt zu werden und sein Leben danach umzubilden. In dieser Beziehung ist es ferner wichtig, daß allmählig auch Unterrichtsanstalten zur Bildung für die Jugend aufkommen und eigentlich didaktische Schriften für sie abgefaßt werden. Dahin gehört von den uns erhaltenen Schriften fast ausschließlich eine neue Bearbeitung der Salomonischen Sprüche, die wir jetzt näher untersuchen müßen.

1. Die Sprüche Salomo's.

Wie die jetzige Kunstform der hebräischen Sprüche aus einfachen Volkssprichwörtern sich hervorgebildet, und welchen möglichen Antheil Salomo an dieser sehr alten Gattung der Kunstpoesie haben könne, das habe ich oben S. 170 ff. ausführlich zu erklären gesucht. In der spätern Zeit wird kein sonst bekannter Spruchdichter erwähnt, obwohl diese ganze Gattung dem hebräischen wie dem orientalischen Volksgeiste überhaupt sehr zusagen mußte. Sehen wir indes die Reden der Propheten so wie die Lieder der zweiten Hauptperiode näher an, so wird man überall reine Gedanken, Sentenzen, Reflexionen und dergleichen in Menge finden, die allein genommen und zusammengestellt, eine neue und schöne Spruchsammlung liefern würden. Sie bilden ein fortwährendes Element in der Lyrik wie in der prophetischen Didaktik, und wir dürfen annehmen, daß die großen Lebenserfahrungen der assyrischen und chaldäischen Periode auch in Volkssprichwörtern und eigentlichen Sprüchen einen geistigen Niederschlag hinterließen. Aber es fehlt uns jedes strengere Argument, einzelne Sprüche der jetzigen Sammlung auf bestimmte geschichtliche Vorgänge zu beziehen, und zwar hier noch weit entschiedener, als bei den Liedern.

Einen scheinbaren Anhaltspunkt, um die Zeit der Sammlung näher zu bestimmen, bietet die Überschrift Kap. 25, 1, wo es heißt: „Auch dieß sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen (zusammengeschrieben) haben die Männer Hiskia's, des Königs von Juda.“ Allein bei näherer Erwägung zeigt sich, daß man auf diese wie auf die meisten derartigen Angaben kein großes Gewicht legen darf; denn die Sprüche selbst (Kap. 25—29) gehören sichtbar zum großen Theile einer späteren Zeit an. Nur so viel kann an der Überlieferung historisch richtig sein, daß weise Männer zur Zeit Hiskia's sich um die Spruchdichtung oder vielmehr nur um die Sammlung von Sprüchen verdient gemacht haben.

Jedenfalls ist unsere jetzige Sammlung nicht das Werk eines einzigen Verfaßers oder Zusammenstellers; denn es werden verschiedene Verfaßer und Sammler namhaft gemacht. Außerdem bestätigt der Inhalt diese Annahme. Derselbe Spruch kehrt oft mehrmals wieder. Noch häufiger wird ein und derselbe Gedanke nur variirt und anders angewandt, so daß eine solche vielfache Wiederholung von dem nämlichen Verf. kaum begreiflich wäre. Ferner finden sich im Stil, in der Darstellungsart so große Verschiedenheiten, daß man notwendig verschiedene Verfaßer annehmen muß. Um hier zu einem Resultate zu gelangen, scheint es am passendsten, zunächst die Komposition der ganzen Sammlung zu untersuchen und die einzelnen Theile zu charakterisiren.

Im Allgemeinen besteht das Salomonische Spruchbuch aus vier größeren Massen nebst mehren kleineren Anhängen. 1) Kap. 1—9. Nach einer langen, in den Text verflochtenen Überschrift V. 1—6 folgt von V. 7 — K. 9 ein ziemlich gut zusammenhängendes Stück. Ein alter Weiser ermahnt seinen Sohn, d. i. seinen Schüler, unter allen Verhältnissen des Lebens nach Weisheit zu streben, sie zu lieben und Alles zu meiden, was ihr widerstrebt. Denn sie allein bringt Glück und Frieden und schützt vor den Gefahren lockender Versuchung. Als höchstes Princip und als Grundlage aller Weisheit wird aber die Religion, die Gottesfurcht betrachtet, und zwar zieht sich dieser Grundgedanke durch die ganze Spruchsammlung hindurch. „Die den Herrn suchen, verstehen Alles," 28, 5. Nach jenem allgemeinen Satze geht der Verf. sofort auf Einzelnes über und warnt, sich nicht durch Vorspiegelung reichen Gewinnes zu einem Morde verleiten zu laßen. Denn solche Unthat fällt auf das Haupt des Thäters zurück. Diese Weisheit verkündet laut die Geschichte, die Erfahrung, das Leben allerorten; wer aber nicht auf sie hört, geht durch eigne Schuld zu Grunde. — Die personificirte Weisheit redet hier die Thoren ganz in der Art an, wie sonst bei den Propheten Gott selbst zu dem sündigen, abtrünnigen Volke spricht, bes. Sprw. 1, 25, 26, 28. Die Darstellung ist schwunghaft und von hinreißender, rednerischer Gewalt: V. 20 ff.

Die Weisheit wird laut auf der Gaße,
Und läßt ihre Stimme auf der Straße ertönen.
An der Seite der Heerstraßen ruft sie,
An den Thoreingängen, in der Stadt, da hält sie ihre Reden:

Wie lang, ihr Einfältigen, wollt ihr Einfalt lieben,
Und wollen Spötter an Spott Gefallen haben?
Wie lange mögen Thoren Erkenntnis haßen?
Wendet euch um zu meiner Rüge!

Seht, meinen Geist ström' ich euch aus,
Und will euch verkünden meine Worte!
Dieweil ich rief und ihr euch sträubtet,
Meine Hand ausstreckte, indem Niemand es merkte:

Weil ihr verwarft all meinen Rat,
Und meine Rüge nicht haben wolltet:
So will auch ich eure Not verlachen,
Will spotten wann kommt der Schrecken an euch;

Wann wie Wetter kommt euer Schrecken und wie Sturm eure Not heranzieht,
Und über euch kommt Drangsal und Angst.
Dann wird man mich rufen, doch ich antworte nicht;
Man wird emsig mich suchen, doch mich nicht finden. —

Wer aber auf die Stimme der Weisheit hört, der wird sicher wohnen und nichts Schlimmes befürchten dürfen. — Diese höhere Einsicht — heißt es weiter Kap. 2, geht von Gott aus und führt zum wahren Heil, bewahrt vor Ungerechtigkeit und Unsittlichkeit, besonders auch vor Ehebruch, der nur Verderben bringt. — Dann folgen Kap. 3 Ermahnungen zur Liebe und Treue, zum Gottvertrauen, zum Ausharren im Unglück. „Denn wen der Herr lieb hat, den züchtiget er, wie ein Vater den Sohn, an dem er Wohlgefallen hat.“ Sehr beredt wird dann abermals das Lob der Weisheit verkündet V. 13—20:

Heil dem Manne, der Weisheit findet
Und dem Menschen, der Einsicht erlangt!
Denn beßer als Silber ist ihr Erwerb,
Und werter als Gold ist ihr Gewinn.

Köstlicher ist sie als Perlen,
Und all deine Kleinode gleichen ihr nicht.
Langes Leben ist in ihrer Rechten
Und Reichthum und Ehre in ihrer Linken.

Ihre Wege sind Wege der Wonne,
Und all ihre Pfade sind voll Frieden.
Ein Lebensbaum ist sie für den, der sie erfaßt,
Und wer sie festhält, ist beglückt.

Durch Weisheit gründete der Herr die Erde
Und stellte den Himmel durch Einsicht auf.
Durch sein Wißen haben die Fluten sich gespalten
Und träufeln Thau die lichten Wolken.

Wer der Weisheit folgt, darf nicht erschrecken, wenn das große Gericht über die Frevler hereinbricht, 3, 25. vgl. 1, 27. — Einzelne Lehren und Ermahnungen werden hier fortwährend eingeflochten, 3, 28—35. — Weiter heißt es Kap. 4: die Weisheit beginnt mit dem Streben nach Weisheit, mit der Liebe zu ihr. Sie ehrt und schmückt den, der sie hochhält, und führt ihn zu immer lichterem Glücke. Der Weg der Frevler aber ist umnachtet. — Vor Allem möge der Jüngling sein Herz behüten und alle Unwahrheit von sich abthun. Daran schließt sich Kap. 5 die ausführliche Warnung vor den Verlockungen einer Buhlerin und die Ermahnung, die Ehe rein und heilig zu halten. — Es folgen

K. 6 allerlei kluge Ratschläge; Mahnungen zum Fleiß, Verderben des Trägen u. s. w. Zuletzt wird wieder vor der Ehebrecherin gewarnt V. 24 ff. Die Weisheit bewahrt den Jüngling davor, K. 7. Dann wird das Gegentheil, die personificirte Thorheit, geschildert und gezeigt, wohin sie führt.

Zum dritten Male erhält die Weisheit K. 8, 22 ff. eine ausführliche Lobrede, die sich an K. 3, 19, 20 anschließt und den dort ausgesprochenen Grundgedanken nur weiter entwickelt und ausführt:

Der Herr erschuf mich als Erstes seiner Schöpfung,
Noch vor seinen Werken, seit lange schon.
Von der Urzeit her ward ich gebildet,
Von Anbeginn an, seit dem Ursprung der Erde;

Eh' es Waßertiefen gab, ward ich geboren,
Eh' es gab die Quellen, die waßervollen;
Bevor noch die Berge eingesenkt waren,
Noch vor den Hügeln ward ich geboren.

Noch eh er gebildet Land und Feld
Und die Summe der Schollen des Erdenrundes.
Als er den Himmel aufstellte, da war ich dort,
Als er setzte das Gewölbe auf die Fläche der Fluten;

Als er festigte droben die lichten Wolken,
Als befestigt wurden die Quellen der Flut;
Als er dem Meer seine Gränze setzte,
Damit das Waßer sein Ufer nicht überschritte;

Als er bestimmte die Grundlagen der Erde,
Da war ich bei ihm als Künstlerin;
Da war ich sein Lustkind Tag für Tag,
Und spielte vor ihm zu jeder Zeit:

Ich, die ich nun spiele auf dem Kreis seiner Erde
Und meine Freude habe bei den Menschenkindern.
Also, ihr Söhne, höret auf mich!
Heil denen, die bewahren meine Wege!
u. s. w.

Daran schließen sich Ermahnungen, die sich auch durch das 9. Kap. hindurchziehen. Weisheit und Thorheit laden die Gäste ein an ihren Tisch. Zunächst spricht die Weisheit V. 4—12 und hebt namentlich hervor, daß Gottesfurcht der Weisheit Anfang sei, womit die Rede abschließend auf den Eingang zurückblickt. — Die Auffaßung der göttlichen Weisheit hat etwas Spekulatives. Sie besteht wesentlich in der Zweckmäßigkeit, mit welcher Gott Alles in der Natur wie im Menschenleben ordnet und lenkt. „Alles hat der Herr zu seinem Zweck gemacht, und auch den Frevler für den Unglückstag," 16, 4. vgl. 16, 9. 19, 21. 21, 1, 30 f. Diese Weisheit Gottes in der Welt anzuschauen, zu erkennen und ihr gemäß das eigene Leben einzurichten, ist jetzt die Hauptaufgabe des Menschen. Der innige Zusammenhang von Naturgesetz und Sittengesetz ist hier geahnt. — Die personificirte Weisheit erscheint als erstes und vorzüglichstes Geschöpf Gottes, als das Spielkind seines Schooßes, dessen er sich als Künstlerin bei der Weltschöpfung bediente und die noch immer

spielend den Weltkreis durchdringt und ihre Freude an den Menschenkindern hat. Eine solche Auffaßung der göttlichen Weisheit lag der älteren Zeit fern und hat sich in dieser besonderen Form wohl nicht ohne persischen (Zoroastrischen) Einfluß bei den Juden gebildet. Sie ist in anderer, späterer Form das, was bei den Propheten als Geist Gottes erscheint, die allgemeine Intelligenz, die vernünftige, sittliche Weltordnung in der Form der Reflexion. Mit neuplatonischen Ideen verbunden gab sie Anlaß zu der alexandrinischen Auffaßung der Logos-Lehre bei Philo und dann bei Johannes.

2) Kap. 10—22, 16. Dieser zweite Abschnitt hat eine besondere Überschrift: „Sprüche Salomo's", und enthält etwa 400 einzelne Denksprüche. Obwohl manches Verwandte hier zusammensteht, so läßt sich doch ein durchgreifender Plan, eine wirkliche Anordnung nach dem Inhalte keineswegs nachweisen. Der Form nach besteht jeder Spruch aus zwei Gliedern; wo hie und da eins fehlt, ist der Text unvollständig. Die beiden Glieder aber stehen im genauen Parallelismus, indem theils der Gedanke einfach wiederholt, theils erklärt oder durch ein Bild, durch eine Vergleichung vervollständigt wird. Am gewöhnlichsten jedoch enthält das zweite Glied einen entgegengesetzten Gedanken, so daß die beiden Glieder sich entsprechen wie Satz und Gegensatz. Vgl. S. 172. Der Inhalt bezieht sich meist auf die verschiedenen Verhältnisse des Lebens und ist namentlich an die Jugend gerichtet. Nur wenige Sprüche beziehen sich auf Könige und zwar nicht bestimmt auf israelitische, sondern auf Könige überhaupt. Im Allgemeinen aber gehen sie auf Leute des Mittelstandes. Vom Götzendienst ist hier nirgends die Rede. Ferner wird Monogamie als das einzig rechtliche und sittliche Eheverhältnis dringend empfohlen, wie schon im ersten Abschnitt. Für die Entstehung ist zu beachten, daß mehre Sprüche doppelt oder nur wenig verändert vorkommen, was offenbar auf verschiedene Sammler hindeutet.

3) Zu dieser Hauptsammlung Kap. 10—22, 16 bildet Kap. 22, 17 bis Kap. 24 einen Anhang, nachträgliche Ermahnungen, die ein Ganzes ausmachen wie das erste Stück Kap. 1—9, und vielleicht von demselben Verfaßer herrühren, obwohl die Darstellungsart eine etwas andere ist. Man kann diese beiden verwandten Stücke jedoch nicht wohl als das Vor- und Nachwort zu einer älteren Spruchsammlung betrachten, weil sie durchaus selbständig sind. Als ein besonderes kleineres Stück ist Kap. 24, 23—34 unterschieden mit der Überschrift: „Auch diese (Sprüche) sind von Weisen." —

4) Der vierte Abschnitt Kap. 25—29 wird durch eine neue Auf-

schrift angekündigt und auf „die Männer Hiskia's" als die Zusammensteller zurückgeführt. Diese Sprüche enthalten neben tief-religiösen und echt-sittlichen Lehren (wie 25, 21 f. 28, 5, 13. 29, 4, 18 u. s. w.) auch viele weltliche, allgemeine Klugheitslehren und beziehen sich ebenfalls nur hie und da auf Könige und Unterthanen. Die Darstellung ist dunkler und künstlicher als in den früheren Sprüchen, der Witz in den Vergleichungen gesuchter und studirter. Auch hier wie in den vorhergehenden Abschnitten finden sich manche Sprüche doppelt oder kommen doch in wenig veränderter Form mehrmals vor. Hitzigs Vermutung, daß die Sprüche dieses Abschnitts besonders in Nordpalästina zu Hause gewesen, läßt sich durchaus nicht erweisen, am wenigsten aus sprachlichen Gründen. (vgl. Zellers theolog. Jahrbb. 1844.) — Zu diesem Stück bilden Kap. 30—31 einige Anhänge und spätere Zusätze. Über die eingeflochtenen Rätsel vgl. S. 165 ff. Von edler Genügsamkeit und weiser Selbstbeschränkung zeugen die Worte 30, 7—9. Beachtung verdienen ferner die goldenen Lehren für einen König. Kap. 31, 1—9. Er wird vor Wein und Weibern gewarnt und zur Gerechtigkeit ermahnt. Sodann Kap. 31, 10—31, das Lob des tüchtigen, tugendsamen Weibes, ein sehr künstliches, alphabetisches Stück, das schon S. 63 f. besprochen und vollständig mitgetheilt ist.

Welcher Zeit nun die verschiedenen Bestandtheile dieses Sammelwerkes angehören mögen, ist schwer zu sagen. Im Allgemeinen haben viele Jahrhunderte daran gearbeitet und die Volksweisheit einer längeren Entwicklungsperiode ist darin niedergelegt, so daß eine nähere Zeitbestimmung auch deshalb nicht möglich scheint. Nur gehören die Sprüche in ihrer jetzigen Form durchaus der Kunstdichtung an und nicht mehr der einfachen Volkspoesie; diese hat jedoch fast durchgehends die eigentlichen Kerngedanken und Erfahrungssätze geliefert. Wenn dabei diese Sprüche mehr aufs Allgemeine und Moralische gerichtet sind und nicht so viel das individuelle und niedere Volksleben berühren, wie bei andern Völkern, z. B. bei den eigentlichen Volkssprichwörtern der Araber, so erklärt sich das einfach aus der Eigenthümlichkeit des hebräischen Volksgeistes, der sich auch in den gewöhnlichen Sprichwörtern ausgeprägt hat. In diesem Sinne heißt es schon 5 Mos. 4, 6 in Bezug auf die mosaischen Gesetze: „haltet und thut sie, denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Völker, welche vernehmen werden alle diese Gesetze und dann sagen werden: gewiß, ein weises und einsichtiges Volk ist diese große Nation." — Dieser höhere sittliche Geist lebte substantiell im ganzen Volke und hat unstreitig in zahlreichen, nicht erhaltenen

Sprichwörtern der früheren Zeit seinen Ausdruck gefunden. Außerdem besaß das Volk sicher auch in der rein weltlichen Richtung große Schätze an Sprichwörtern, die jedoch leider keinen Sammler gefunden haben. Nur zerstreute Proben in den Geschichtsbüchern, in unsrer Spruchsammlung, im Buch Hiob, Kohelet und bei Jesus Sirach zeigen deutlich auf das Vorhandensein dieser Gattung hin. Derartige weltliche, volksthümliche Sprüche muß, wie wir schon früher gesehn, auch Salomo in großer Anzahl gedichtet haben, so daß er später sogar als Träger und Repräsentant aller hebräischen Spruchweisheit betrachtet werden konnte, ähnlich wie man die religiöse Lyrik wesentlich auf David zurückführte.

Die einfachsten und ältesten Sprüche enthält jedenfalls die mittlere Sammlung Kap. 10—22, 16, ohne daß wir deshalb mit de Wette kritisch berechtigt wären, dem Salomo „einen großen Antheil an der Abfaßung" derselben zuzuschreiben. Nach Ewald (Sprüche Salomo's S. 30) liegt ein von Salomo selbst herausgegebenes Spruchbuch dieser Sammlung zu Grunde. Dieß sei aber schon in den ersten zwei Jahrhunderten nach seiner Herausgabe vielfach verkürzt, umgestellt und dann allmählig wieder mit neuen Zusätzen vermehrt worden. „Näher betrachtet, sagt Ewald, läßt sich das Nichtsalomonische wohl noch im Allgemeinen sondern; in den 5 ersten Kapiteln ist unstreitig die Masse altsalomonisch, und nur die Sprüche über Zucht der Söhne, ferner der Spruch über das Weib 11, 22 und einige andere mögen von einem solchen hinzugesetzt sein, der das Buch näher zum Hausunterricht bestimmte; hingegen in den folgenden Kapiteln stehen neben vielen alten viele spätere oder doch von andern Dichtern als Salomo abstammende, z. B. mehre der schönen Aussprüche über die Unfehlbarkeit des Königs. Doch dieß Geheimnis noch tiefer zu durchdringen fehlen uns die alten Urkunden."

Schon Bertheau hat die Unhaltbarkeit dieser Hypothese gezeigt und es ist hier nicht der Ort, ausführlicher darauf einzugehen. Es können sich immerhin einige wenige Überreste der Salomonischen Spruchdichtung in unserer Sammlung befinden; aber mit voller Sicherheit läßt sich diese Autorschaft bei keinem einzigen Spruche erweisen. Ja wir dürfen annehmen, daß ein Theil dieser Sprüche sogar noch den vorsalomonischen Zeiten angehört, wie z. B. 22, 28: „Verrücke nicht die uralte Gränze!" 23, 10. vgl. Hos. 5, 10. „Wer Unrecht säet, wird Unheil ernten." 22, 8. vgl. Hos. 8, 7. — „Falsche Wage ist dem Herrn ein Gräuel." 11, 1. 16, 11. 20, 10, 23. vgl. Amos 8, 5. Micha 6, 10 f. „Wer in Unschuld wandelt, der wandelt sicher," 10, 9. „Wer eine Grube gräbt, der fällt selbst hinein," 26, 27. „Wo kein Holz mehr ist, da er-

lischt das Feuer," 26, 20, (ein eigentliches Volkssprichwort.) „Eine schmückende Krone ist graues Haar," 16, 31 u. s. w. Dergleichen Aussprüche sind an keine Zeit gebunden, sondern lebten als ein altes Erbgut, als „die Weisheit auf der Gaße" im Volke fort und wurden später — gleich Edelsteinen — aufgelesen und künstlich eingefaßt. Die große Masse der jetzigen Sprüche aber, so wie die Grundanschauung, welche alles Zerstreute und Mannigfaltige durchdringt und zu einer gewißen Einheit verbindet, gehört entschieden einer späteren Zeit an. Hier sind folgende Punkte maßgebend:

1) Der Natur- und Götzendienst, der bis zum Ende des Exiles hin die Hauptsünde des Volkes blieb und den noch Jeremia, Ezechiel und besonders der babylonische Jesaja zu bekämpfen hatte, wird im ganzen Spruchbuche nirgends mehr erwähnt. Da dieß Buch nun wie kaum ein anderes unmittelbar praktisch wirken wollte und für die religiös-sittliche Bildung der Jugend berechnet war, so wäre es vor Allem nötig gewesen, das bewegliche Herz und die Phantasie der Jugend vor den Verlockungen des Götzendienstes zu warnen, wenn dieser damals noch wirklichen Bestand im Volksglauben gehabt hätte. Allein er muß längst überwunden gewesen sein. Der Gegensatz des geistigen Monotheismus ist nicht mehr Naturdienst und Abgötterei, sondern Frevel und Ungerechtigkeit überhaupt. Es handelt sich hier um allgemein menschliche Erfahrungen, um Lebensklugheit, um allgemein rechtliche, religiöse und sittliche Ansichten, die der Verfaßer im Leben durchführen möchte. Dieser gesellschaftliche und religiöse Hintergrund schließt sowohl eine vorexilische, als auch eine exilische Zeit aus und weist mit innerer Notwendigkeit auf eine spätere Periode hin, wo der reine Jahve-Glaube der allein herrschende war. Erst mit dem Ende des babylonischen Exiles tritt aber jene große Läuterung des Volksgeistes ins Leben und es bilden sich solche Kulturzustände, wie sie hier vorausgesetzt werden.

2) Das rein nationale und theokratische Verhältnis, welches in den prophetischen Schriften wie in der vorexilischen Lyrik so entschieden hervorgehoben wird, tritt hier gänzlich zurück. Die Spruchsammlung so wie die Bücher Hiob und Kohelet haben den äußeren Boden des jüdischen Partikularismus, den Standpunkt der bloßen Nationalität bereits überschritten und stehen auf einem freieren, auf dem rein menschlichen Boden. Zu dieser Höhe erhob sich aber das allgemeine Volksbewußtsein erst nach dem Untergange des Staates und nach der großen Läuterung des Exiles, als der zurückgekehrten Kolonie nichts übrig blieb, als ein sittliches Gemeindewesen zu gründen und auszubilden. Zugleich erwei-

terte sich jetzt der religiöse Gesichtskreis. Daher heißt es hier schon ganz allgemein 14, 34: „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, doch die Sünde ist der Leute Verderben." Ebenso allgemein heißt es von der göttlichen Weisheit: „Durch mich regieren die Regenten, die Machthaber und alle Richter der Erde." Diese Weisheit ist also nicht blos in Israel heimisch. Vgl. 8, 15, 16. Dabei ist die Form, in welcher diese weisen Lehren ausgesprochen werden, zu beachten. Sie geben sich nicht als unmittelbare Offenbarungen Gottes, wie die prophetischen Aussprüche, sondern theils als Gebote der personificirten Weisheit, theils als Ergebnisse der eignen Erfahrung und Erkenntnis, die aber auf dem Grunde der vollendeten Offenbarung beruht. Dieß führt ebenfalls in eine nachexilische Zeit, wo das Prophetenthum erloschen war.

3) Aus der gleichmäßigen gesellschaftlichen Basis erklärt sich nun auch die große Ähnlichkeit dieser Sprüche mit der weit späteren Sammlung des Jesus Sirach (um 200 vor Chr.), wie dieß schon Bertheau gut gezeigt hat. Ein anderes Bedenken desselben Verfaßers finde ich weniger bedenklich, dieß nämlich, daß die Propheten unsre Sprüche, wenn sie schon im 7. oder 8. Jahrhundert vorhanden waren, nicht citirt und benutzt haben. Es war dieß überhaupt nicht Sitte der alten Propheten. Sie berufen sich nicht auf Vorgänger, nicht auf den Dekalog, nicht auf Mose, noch auf einen späteren Propheten, sondern sie alle schöpfen unmittelbar aus derselben lebendigen, ewigen Quelle der religiösen Begeisterung. Citate wie Amos 1, 2. Jesaja 2, 2—4 gehören zu den Ausnahmen. — Andrerseits sieht man deutlich, wie in den Sprüchen auf frühere Schriften Rücksicht genommen und Manches daraus entlehnt ist. So steht Sprw. 1, 16 wörtlich bei Jesaja 59, 7 und zwar ganz im Zusammenhange. Unser Spruchdichter citirt offenbar diesen Vers des babylonischen Jesaja als einen bekannten und hat ihn durch ein begründendes Ki seiner Ermahnung einverleibt. Der umgekehrte Fall, daß Jesaja die Worte entlehnt habe, ist weit weniger wahrscheinlich, zumal unser Verfaßer auch sonst Manches aus Jesaja aufgenommen hat. So klingt der allgemeine Spruch 21, 18: „Für den Gerechten wird ein Lösegeld der Frevler u. s. w." ganz wie ein Echo aus Jesaja 43, 3—4, wonach drei afrikanische Völker als Lösegeld für Israel hingegeben werden sollen. Vgl. Sprw. 11, 8. Ebenso erinnert 13, 22: „Des Sünders Vermögen wird aufgespart dem Gerechten," an Jesaja 45, 14. vgl. 23, 18. Ferner finden sich die Gedanken und Bilder Sprw. 30, 4 ähnlich auch Jesaja 40, 12—14.

4) Das sehr entwickelte reflektirende Denken so wie gewiße beson-

dere Vorstellungen weisen entschieden auf eine nachexilische Zeit hin. So die Personifikation der göttlichen Weisheit, die fast wie ein mythologisches Wesen erscheint und gewiß nicht ohne persischen Einfluß sich gebildet hat. Ebenso vielleicht die Bilder vom Lebensbaum und Lebensquell, die hier aber in ganz allgemeiner, appellativer Bedeutung stehen und die ursprünglich mythologische Vorstellung gänzlich aufgegeben haben. Außerdem findet sich in den Sprüchen mehrfach ein so humanes, sittlich reines Bewußtsein, wie es allen Spuren zufolge erst nach der großen exilischen Läuterung ins Leben trat. Dahin gehört z. B. der Ausspruch 25, 21: „Hungert dein Feind, so speise ihn mit Brod!“ 24, 17: „Beim Fall deines Feindes freue dich nicht!“ 3, 12: „Wen der Herr lieb hat, den züchtiget er, wie ein Vater den Sohn, an dem er Wohlgefallen hat“, u. dergl. Das Alles klingt gewiß nicht althebräisch. Der letzte Ausspruch namentlich sieht ganz aus wie eine Reflexion, welche durch die Erlösung aus der babylonischen Verbannung hervorgerufen wurde. Vor dem Exile ist der Gedanke schwer begreiflich. Daneben ist die alte Vergeltungslehre streng festgehalten. 3, 33: „Der Fluch des Herrn trifft des Frevlers Haus; doch die Wohnung der Gerechten segnet er.“ 10, 25: „Wie ein Sturm dahinfährt, ist der Frevler dahin; der Gerechte aber hat ewigen Grund.“ 10, 30: „Nimmer wird der Gerechte wanken; doch die Frevler werden das Land nicht bewohnen.“ Der Verfaßer kennt aber auch den gewöhnlichen Gang der Geschichte, wonach die gerechte Vergeltung oft zögert oder auch äußerlich gar nicht vollzogen wird und warnt daher, das scheinbare Glück des Frevlers nicht zu beneiden. 24, 1. Solche Stimmungen, die einen Bruch, eine gewaltsame Erschütterung des alten Glaubens verraten, finden wir erst in der chaldäischen Periode. Vgl. Habakuk und Jeremia. Ps. 37 u. s. w. In den Sprüchen aber herrscht durchgängig wieder der kräftigste Glaube und das schönste Gottvertrauen, z. B. Sprw. 10, 28: „Das Harren der Gerechten ist Freudigkeit; doch der Frevler Hoffnung geht zu Grunde.“ 14, 32: „Durch seine Bosheit wird der Frevler gestürzt; doch eine Zuversicht hat der Gerechte auch sterbend.“

Der Haupttheil der Sprüche gehört demnach höchst wahrscheinlich in die Zeit, wo auch die nachexilische Lyrik ihre schönste Blüte erreichte, in die Zeit um 500 vor Chr., wenn wir eine runde Zahl angeben wollen. Sie gehören demnach wesentlich den südlichen Bewohnern, den Stämmen Juda und Benjamin an, obwohl der alte Kern, die eigentlichen Volkssprüche unstreitig ein Gemeingut aller 12 Stämme waren. Der Verfaßer und Zusammensteller des Ganzen schöpfte diese Denk-

sprüche und Weisheitslehren größtentheils aus der **mündlichen** Überlieferung, in welcher nicht wenige dieser Sprüche von Alters her sich erhalten hatten und zwar in der jetzigen kunstvollen Form. Andere einfache Volkssprichwörter bildete er selbst erst um, indem er dem Satze einen Gegensatz hinzufügte oder überhaupt den eingliedrigen Satz zu einem zweigliedrigen erweiterte. Nur aus **mündlicher** Fortpflanzung erklärt sich die Vielförmigkeit und Variation so mancher Kernsprüche, nicht aber aus Abschreibung und Excerpirung. — Den meisten persönlichen Antheil hat der Verfaßer offenbar an der Abfaßung von Kap. 1—9, die ein reines Produkt der Kunstdichtung sind. Wohl nur sehr weniges gehört hier der Volksdichtung an wie etwa der Spruch 6, 6: „Du Träger, geh zur Ameise hin!“ Außerdem liegen der Schilderung des buhlerischen Weibes Kap. 7 vielleicht weltliche Volkslieder zu Grunde. Vgl. S. 66. Sonst ist Alles ein Werk eigener Reflexion, die sich aber vielfach auf prophetische Aussprüche und auf reine Gedanken in den Psalmen stützt; z. B. 2, 21, 22: „Die Redlichen werden das Land bewohnen; doch die Frevler werden vertilgt aus dem Lande.“ 3, 5: „Vertraue dem Herrn mit ganzem Herzen!“ 5, 22: „Seine eignen Sünden fangen den Frevler“ u. s. w. — „**Sprüche Salomo's**“ nannte aber der Verfaßer dieß Stück, um seiner Rede mehr Nachdruck zu verleihen, ähnlich wie schon früher der Verfaßer des Deuteronomiums im Namen Mose's schrieb, eine Sitte, die nach dem Exil immer häufiger wurde. Vgl. Kohelet und Daniel.

Mit diesem allgemeineren Stück wollte der Verfaßer den rechten Grund zum Verständnis der übrigen Abschnitte legen und verfaßte es, wie er selbst sagt, K. 1, 6, zu dem Zwecke: „**Damit man verstehe Sinnspruch und Witz, die Worte der Weisen und ihre Rätsel.**“ Diese Arten der Spruchdichtung folgen sodann in den nächsten Abschnitten. Die Hauptsammlung der einzelnen Sprüche (K. 10—22, 16) nannte er ebenfalls „Sprüche Salomo's“, nur daß diese Überschrift hier außerhalb des Textes steht. Schwerlich benutzte er hierbei eine ältere schriftliche Urkunde, sondern schöpfte theils aus der lebendigen Überlieferung, theils aus den Propheten und den Liederdichtern, theils auch aus dem Schatze seiner eigenen reichen Lebenserfahrung. Die Grundgedanken mancher langen Rede und die Resultate vieler Psalmen sind hier mit wunderbarer Kürze und Klarheit herausgehoben, um sie so zu popularisiren und zum Eigenthum des allgemeinen Volksbewußtseins zu machen. So z. B. 21, 3: „Recht zu üben und Gerechtigkeit, ist dem Herrn lieber als Opfer.“ 16, 6: „Durch

Liebe und Treue wird Sünde gesühnt." 28, 13: „Wer verdeckt seine Sünden, kann nicht glücklich sein; doch wer sie bekennt und läßt, der findet Erbarmen", nach Ps. 32. Ferner Sprw. 15, 11: „Unterwelt und Hölle sind klar vor dem Herrn; um wie viel mehr die Herzen der Menschenkinder", nach Ps. 139. — Den Gedanken der ersten Schöpfungsgeschichte, wonach der Mensch das göttliche Ebenbild ist und den göttlichen Geist in sich trägt, drückt kurz und bündig der Spruch aus: „Eine Leuchte Gottes ist des Menschen Geist, durchforschend alle Gemächer im Innern." — Der Gedanke 28, 5: „Die Gott suchen, verstehen Alles", steht parallel dem Ausspruche Ps. 36, 10: „In deinem Lichte sehen wir Licht", u. s. w.

Daß übrigens unser Verfaßer nur eine Auswahl traf aus den vorhandenen Sprüchen der Volksweisheit, zeigt uns die spätere Sammlung des Siraciden, die noch eine bedeutende Nachlese von Sprüchen aus älterer Zeit enthält. Ob für den Anhang K. 24, 23—34 so wie für K. 25—29, für die Sprüche, welche die Männer Hiskia's gesammelt haben sollen, unserm Verfaßer schriftliche Urkunden vorlagen, ist mehr als zweifelhaft. Wie die Griechen eine Reihe von Sprüchen und Sentenzen auf die sieben Weisen zurückführen, wie die Araber eine ganze Spruchsammlung dem Khalifen Ali zuschreiben, so scheinen auch die Hebräer bestimmte Spruchreihen auf bestimmte Sammler oder auch Spruchdichter wie auf Agur K. 30, 1 und auf die Mutter des (gänzlich unbekannten) Königs Lemuel zurückgeführt zu haben. Für uns haben diese Angaben, die wie die Sprüche wohl nur auf mündlicher Überlieferung beruhen, wenig geschichtliche Bedeutung. Nur im Allgemeinen muß man sagen, daß diese letzten Bestandtheile der Sammlung am jüngsten zu sein scheinen und jedenfalls von verschiedenen Verfaßern herrühren. Indes können auch die jüngsten Stücke ohne Schwierigkeit noch dem Anfange des 5. Jahrhunderts angehören, so daß ein einziger Hauptsammler, wie auch Bertheau annimmt, das ganze Werk zusammengefügt haben könnte. Nur läßt Bertheau diesen Sammler im 7. Jahrhundert leben und schreibt „einen großen Theil der Sprüche der zweiten und vierten Sammlung" dem Salomo zu, verschweigt aber die gewichtigen Bedenken nicht, welche dieser Annahme entgegen stehen (S. XLI f.). Er findet es namentlich rätselhaft, daß wir in den Sprüchen nirgends eine Warnung vor dem Götzendienste antreffen, daß vielmehr die Jahve-Religion überall als die herrschende und allgemein anerkannte vorausgesetzt wird. „Wie ist das zu erklären", sagt dieser besonnene Forscher, „wenn die Sprüche, zum Theil wenigstens, grade in den Jahrhunderten

des Kampfes zwischen Götzendienst und Jahve-Religion entstanden und wenn sie in einer Zeit gesammelt sind, in welcher dieser Kampf seinen Gipfelpunkt erreichte und alle Theile des Volkes durchzuckte." — Ich glaube, die Lösung dieses Rätsels liegt einzig und allein in der Anerkennung einer späteren, nachexilischen Abfaßung unserer Sammlung, wie dieß im Allgemeinen schon Hartmann[1]), Vatke[2]) und Noack[3]) angenommen haben. Der Einwand, daß die Sprache für diese Zeit zu klassisch, zu blühend und rein sei, beruht auf einem alten, längst widerlegten Vorurtheile. Sie ist nicht reiner, als die des babylonischen Jesaja und einer ganzen Reihe der schönsten Psalmen, die ebenfalls der persischen Periode angehören und sich wie die Mehrzahl der Sprüche durch einen kurzen, zierlichen Rhythmus und durch eine knappe, epigrammatische Ausdrucksweise auszeichnen.

2. Das Buch Hiob.

Obwohl sich dieß großartige, inhaltreiche Werk der hebräischen Kunstdichtung durch seine didaktische Tendenz im Allgemeinen den Sprichwörtern anschließt, so führt uns doch der Inhalt desselben in eine wesentlich andere Zeit. Es ist schon im Eingange dieser Periode hervorgehoben, wie die Schrift des Maleachi, aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, auf sehr gedrückte, unglückselige Zustände des Volkslebens schließen läßt, so daß die Zweifel an einer gerechten Weltordnung um so lauter sich geltend machten, als das Volk im Ganzen und Großen jetzt wirklich dem Einen wahren Gotte treu anhieng, und dennoch die herrlich verheißene, sehnlich erwartete messianische Zeit, der neue nationale Aufschwung nicht erfolgen wollte. Im Gegentheil, die Leiden und Prüfungen des Volks schienen nach seiner Bekehrung — nach einer kurzen Zeit friedlicher und glücklicher Entwicklung — bald wieder in dem Maße zu steigen, daß selbst der Glaube der Besten schwere Anfechtungen erlitt und vielfach erschüttert wurde. Solche Zeiten und Zustände setzt das Buch Hiob im Allgemeinen voraus.

Der Grundgedanke dieser Dichtung dreht sich nicht, wie man wohl gemeint hat, um den Ursprung des Übels in der Welt, sondern um das

1) Im theolog. Literaturblatt zur allg. Kirchenzeitung. 1828. Nr. 89. und in der: Engen Verbindung des Alt. Test. mit dem Neuen, S. 148.

2) Biblische Theologie des A. T. 1835. S. 561 ff.

3) Die biblische Theologie. 1853. S. 90.

Verhältnis, in welchem Glück und Unglück zur sittlichen That des Menschen stehen, also um die Wahrheit und Wirklichkeit einer gerechten Weltregierung. Das Gedicht will zwar die alte Vergeltungslehre überwinden, indem es zeigt, daß Leiden auch den Frommen und Unschuldigen treffen können. Allein zuletzt wird doch die hergebrachte Ansicht glänzend gerechtfertigt, weil sie im Allgemeinen eine durchaus richtige ist und auf einer ewigen Forderung des gesunden sittlichen Bewußtseins beruht. Hiob wird hergestellt und erhält doppelten Ersatz für alle Verluste, so daß die Versöhnung mit dem Schicksal auch im Äußern vollständig vollzogen wird. Es ist dieß ebensowohl eine ethische, als eine ästhetische Pflicht gegen das Gefühl des Lesers. Die Lehre aber, welche das Buch besonders einleuchtend darstellt, ist die, daß Leiden keine Strafen der Gottheit seien, sondern — wie der Prolog zeigt — zur Prüfung der Glaubenstreue auch über den Unschuldigen verhängt werden können, weshalb den leidenden Frommen stille Ergebung gezieme. In dieser religiösen Resignation und Selbstverläugnung zeigt sich eine hohe sittliche Willenskraft, ähnlich wie in der stoischen Philosophie der Griechen.

Was nun zunächst den Stoff unsrer Dichtung betrifft, so gehört er im Allgemeinen wohl der Volkssage an. Bei Ezechiel 14, 14, 16, 20 wird Hiob neben Noah und Daniel als ein *Gerechter* erwähnt, und zwar ohne alle Rücksicht auf das jetzige Buch, ganz so, wie die Erwähnung *Daniels* die Existenz des gleichnamigen Buchs gewiß nicht voraussetzt. Den Hiob aber deshalb für eine geschichtliche Person zu halten, wäre sehr unkritisch. An den bedeutungsvollen Namen Hiob (איוב) d. i. der *Angefeindete* mochte sich die Sage knüpfen von einem redlichen Manne, der von schweren Leiden heimgesucht, standhaft blieb und endlich wieder beglückt wurde. Diesen einfachen Stoff hat dann der Dichter mit großer Freiheit ausgebildet, etwa so wie Göthe die Faustsage und Schiller die Tellsage zu einer eignen poetischen Schöpfung benutzte. Dabei kam es ihm zu Statten, daß Hiob kein Israelit, sondern, wie es scheint, ein Stammgenoß der Edomiter war, die nach den Andeutungen der Propheten des 6. Jahrhunderts im Rufe hoher Weisheit standen (Obadja 8. Jerem. 49, 7). Auch die Freunde sind theils Edomiter, theils Araber. Den gebildetsten derselben nannte er *Elifas*, offenbar nach dem gleichnamigen Erstgeborenen des Esau, um die lokale Färbung beizubehalten; denn die ganze Geschichte wird in die patriarchalische Zeit verlegt.

Was sodann die Form betrifft, so hat der Anfang und das Ende

durch die prosaische Erzählung einen epischen Charakter; die Wechselreden der Freunde haben von einem Drama etwa die dialogische Form, d. h. Einer um den Andern spricht sich aus, worauf sich Hiob dann in längern Vorträgen vertheidigt. Es sind dieß aber keineswegs dramatisch lebendige Wechselgespräche, in denen eine Handlung sich fortspinnt, sondern es sind Disputationen, Meinungskämpfe ohne alle dramatische Entwicklung. Es sind innere Kämpfe und Konflikte, die äußerlich, durch Handlungen gar nicht in die Erscheinung treten und deshalb an sich durchaus undramatisch sind. Alles Erzählte fällt in die Vergangenheit und ebenso werden die redenden Personen überall wie im Epos eingeführt: „Da sprach Hiob u. s. w.“ „Da versetzte Bildad u. s. w.“, aber nirgends so, daß die Rede als eine gegenwärtige, als eine dramatisch vorgestellte und aufgeführte erscheint. Zudem ist der Inhalt aller Wechselreden Hiobs und der Freunde rein lyrisch und zwar lyrisch-didaktisch, so daß es ein arges Miskennen der echten Kunstformen ist, wenn man mit Ewald dieß Lehrgedicht ohne alle Handlung, ohne alles dramatische Leben und ohne die unentbehrlichste äußere Form eines Drama's für ein hebräisches Drama gehalten wißen will. Weit eher könnte man mit einigen ältern Auslegern das Gedicht als ein Epos bezeichnen: eine Vergleichung, die gar nicht so sinnlos ist wie de Wette meint, vielmehr formell ganz gut passt; nur der Inhalt der Wechselreden ist nicht episch. — Nach einer Angabe im Buche Hiob selbst gehört dieß Gedicht der didaktischen Poesie an; denn Kap. 27, 1 und 29, 1 heißt es: „Und Hiob fuhr fort, seinen Spruch zu erheben und sprach u. s. w.“ Maschal, wie hier die Rede genannt wird, ist der Lehrspruch oder ein Gedicht mit belehrender Tendenz.

Nur dem tiefen Ernste und Gehalte nach hat man den Hiob nicht unpassend mit den griechischen Tragödien verglichen, namentlich mit dem gefeßelten Prometheus des Äschylos, dessen Leiden jedoch vor unsern Augen entstehen. „Im Hiob haben wir nur eine theoretische Diskussion eines Leidenden vor uns. Der Vergleich mit dem Äschyleischen Prometheus, der in Ansehung der tragischen Kollision viel Treffendes enthält, passt hierin nicht; denn wir sehen den Prometheus an den Felsen schmieden, sehen die Okeaniden und die Io zu ihm kommen, sehen, wie er den Blitzen des Zeus trotzt, er, der ein Gott ist wie er. Dieser gefeßelte Prometheus ist überdem nur das eine Glied einer Trilogie, also nur ein Moment einer größeren Handlung. Seine Feßelung war die Folge einer Schuld, des Feuerraubes. Im Hiob ist wie im Hohenliede eine dramatische Anlage, allein kein wirkliches Drama; denn Hiob weiß sich ohne

Schuld und das Theoretisiren seiner Freunde ist kein Handeln." [1]). — Genauer aber finden sich im Hiob die drei Grundformen aller Dichtung vereinigt: lyrische, epische und dramatische Elemente, und diese Vermischung — die hier aber eine ganz andere ist als z. B. im Deboraliede — ist für das Lehrgedicht wie für die Idylle charakteristisch. Man kann es daher keiner der drei reinen Gattungen der Poesie beizählen, sondern muß es nach den vorherrschenden Elementen, die eben lyrisch-didaktisch sind, bezeichnen. Die gerechte Verurtheilung der gewöhnlichen didaktischen Poesie wird aber an unserm Gedichte ebenso zu Schanden, wie an Dante's göttlicher Komödie, an Schillers Glocke und an wenigen andern unsterblichen Dichtungen, die sich keiner reinen Kunstform fügen, aber als wirkliche Ausflüße des Genius durch universelle Gedankenfülle und durch echt poetische, phantasievolle Verkörperung von Ideen überall die mächtigste, dauerndste Wirkung hervorgebracht haben.

Betrachten wir den Gang und die Anlage des Gedichtes, so zerfällt es von selbst in drei Haupttheile. — Erster Theil: Kap. 1—3, die geschichtliche Vorbereitung und Anknüpfung des Streites. Hiob, ein frommer friedlicher Nomadenfürst im Lande Uz, im Gebiete von Edom (Klagl. 4, 21), wurde wegen seines tugendhaften Wandels mit den Gütern des Lebens reich gesegnet. Da verdächtigte ihn in einer himmlischen Ratsversammlung der Satan und erwirkte sich von Gott die Erlaubnis, seine Glaubenstreue durch Leiden zu prüfen. (Vgl. den Prolog zu Göthe's Faust). Die schwersten Unglücksfälle brechen plötzlich über ihn herein. An Einem Tage verliert er seinen ganzen Reichthum, seine Heerden, Häuser, Knechte und Kinder. Doch er faßte sich standhaft, blieb gottergeben und sprach:

Nackt gieng ich hervor aus der Mutter Schooß,
Und kehre nackt dahin zurück.
Der Herr hat's gegeben, und der Herr hat's genommen:
Der Name des Herrn sei gepriesen.

In einer zweiten himmlischen Versammlung erkundigt sich Gott beim Satan nach seinem Diener Hiob und sagt: „gleich ihm ist kein Mann auf Erden unsträflich und fromm, gottesfürchtig und das Böse meidend; auch jetzt noch hält er fest an seiner Frömmigkeit, und vergebens reiztest du mich gegen ihn auf, ihn zu verderben." Doch der Satan weiß ihn auf's Neue zu verdächtigen. Der Mensch gebe gern seine Heerden hin, wenn er nur selbst mit heiler Haut davon komme, und Alles, was er

1) Vgl. Rosenkranz, die Poesie und ihre Geschichte. 1855. S. 348.

habe, gebe er willig für sein Leben. (Vgl. über das gebrauchte Sprichwort S. 160 f.). „Aber recke nur deine Hand aus und rühre sein Gebein und Fleisch an: wahrlich in's Angesicht wird er dir den Abschied geben!“ So bekommt Satan die Erlaubnis, ihn persönlich auch zu prüfen und nur sein Leben zu schonen. Die furchtbarste Art des Aussatzes, die Elephantiasis, so daß böse Geschwüre von der Fußsohle bis zum Scheitel ihn bedeckten, befiel nun den Hiob. Indes bestand er auch diese Probe, obwohl sein Weib ihn schon aufforderte, Gott zu fluchen und dann nur zu sterben. Er verwies ihr solch unfrommes Reden: „Nehmen wir doch auch das Gute von Gott, und das Böse sollten wir nicht annehmen?“ — Hierauf verbreitet sich die Kunde seines Unglücks; drei Freunde aus benachbarten edomitischen und arabischen Gegenden besuchen ihn, um ihn zu trösten. Sie finden ihn entstellt bis zur Unkennbarkeit und in tiefem Schmerz versunken. Sieben Tage lang sitzen sie sprachlos da, trauernd und weinend, bis endlich Hiob selbst das Schweigen bricht und das Übermaß des Schmerzes in dumpfer Verzweiflung sich Luft macht. Er verflucht den Tag seiner Geburt, wünscht sich den Tod und fragt, warum doch Gott einen solchen wie ihn, dem der Tod das Liebste sei, und dem Gott jeden Ausweg aus dem Elend versperrt habe, nur leben laße und überhaupt in's Dasein gerufen habe! So ist der folgende Streit eingeleitet.

Zweiter Theil, Kap. 4—28. Die Verwicklung des Streites, der sich in drei Akten von Wechselreden zwischen Hiob und seinen Freunden fortspinnt. Sie suchen zunächst ihn zu begütigen und die göttliche Gerechtigkeit zu vertheidigen, indem sie an dem Satze der gewöhnlichen Vergeltungslehre festhalten, daß Schuld und Schicksal sich immer gegenseitig bedingen. Daraus ziehen sie endlich den Schluß, daß Hiob eben wegen seiner Leiden sich versündigt haben müße. Jeder der drei Freunde nimmt dreimal das Wort außer Zofar, der das drittemal schweigt. Hiob widerlegt ihre Einwürfe, betheuert seine Unschuld, bezüchtigt die Freunde der Unbarmherzigkeit, schildert sein Elend, wobei ihm der Dichter allerdings manche unbesonnene, verzweifelnde Äußerungen in den Mund legt, z. B. über das Glück der Gottlosen. Dann schöpft er wieder Hoffnung, bricht aber bald auf's Neue in die stärksten Anklagen gegen die göttliche Weltregierung aus und verficht siegreich seine Unschuld, so daß der dritte Gegner nichts mehr vorzubringen weiß. — Der ganze Streit aber entwickelt sich hier im Wesentlichen nach folgenden Sätzen und Gegensätzen:

Erstes Gespräch. Die Freunde behaupten: der Mensch dürfe

überhaupt nicht gegen Gott reden, weil die göttliche Gerechtigkeit unfehlbar sei und weil Unglück Niemanden ohne Schuld treffe. Wer also bei Unglück die göttliche Gerechtigkeit anklage, verrate sich eben dadurch als schuldig. — Dagegen behauptet Hiob: es seien Leiden allerdings möglich ohne Verschuldung. Wer also unschuldig von Unglück heimgesucht werde, der dürfe nicht bloß, sondern müße auch — denen zum Trotz, die das läugnen wollten — gegen Gott reden und ihn offen zum Gericht, zur Vertheidigung und Herstellung des Rechtes herausfordern.[1]) K. 4—14. Dieß ist der erste Abschnitt, das erste Gespräch, in welchem die Hauptgründe und Gegengründe vorgebracht und später eigentlich nur weiter ausgeführt werden. Elifas von Teman, der ältere Freund, beginnt ernst, besonnen und mild eine schöne, kunstvolle Rede, Kap. 4—5. Er wundert sich, daß Hiob, der sonst den Leidenden Trost gespendet, nun, da er selbst betroffen worden, so verdroßen und erschrocken sei. Seine Unschuld sollte ihm vielmehr Hoffnung einflößen; denn noch kein Frommer sei je zu Grunde gegangen, so wie andrerseits auch jeder Frevler noch seinen Lohn bekommen. — Doch wer mag ganz rein und gerecht sein vor Gott! Sind selbst die Engel nicht fehllos vor ihm, wie viel weniger der Mensch, der Erdbewohner, der so hinfällig ist! Deshalb sollte Hiob nicht klagen und keinen Unmut hegen, der ihm selbst nur schadet; denn die Leiden haben in der Natur des Menschen ihren Grund. Elifas würde daher an Hiobs Stelle zu Gott sich wenden und ihm, dem Unerforschlichen, Allmächtigen, Allweisen seine Sache anheimstellen, da er ja aus jeder Not retten kann und errettet. Endlich preist er gar den Leidenden glücklich. „Heil dem Manne, den Gott züchtigt! des Allmächtigen Rute verschmähe nicht! Denn er verwundet und verbindet, er zerschlägt und seine Hände heilen." Wenn Hiob so sein Leiden anschaue, meint er, so könne er sicher einer glücklichen Zukunft entgehen sehen und malt ihm diese glänzend aus.

In der Antwort Kap. 6—7 meint Hiob: seine unmutige Klage sei durch die Größe der Leiden mehr als gerechtfertigt, da ihm bei den unerträglichen Schmerzen der Tod der größte Trost sein würde. Dabei thut ihm die Lieblosigkeit der Freunde, die anstatt ihn zu trösten, ihm vielmehr geheime Vorwürfe machen, doppelt weh. „Nachsicht vom Freunde gebührt dem Verzagten, wenn er die Gottesfurcht verläßt." Sie mögen ihm doch sagen, was er denn verbrochen? Er will sich gern unterweisen laßen. „Wie lieblich sind die Worte der Wahrheit! doch

---

1) Vgl. Ewald, die poet. Bücher des Alten Bundes. 3, S. 52.

was beweiset euer Verweisen?" Wollen sie etwa die Worte, die ein Verzweifelnder in den Wind redete, den Notschrei des Schmerzes ihm vorwerfen? Es scheint fast so. Doch mögen sie von solchem Unrecht abstehen! — Indem Hiob sich hiermit von den Freunden, die ihn so bitter getäuscht, abwendet, überläßt er sich abermals wie Kap. 3 einer verzweifelnden Klage über das menschliche Elend überhaupt, welches ihn besonders getroffen; fehlte er aber irgendwie, so sollte Gott doch einen schwachen Menschen begnadigen. —

Darauf ergreift **Bildad** Kap. 8 das Wort und verweist dem Hiob sein stürmisches Reden; denn Gott handle immer gerecht. So beim Untergange seiner Kinder, und ebenso werde er sich auch im Schicksale Hiobs zeigen. Er möge nur zu Gott hinstreben und ihn um Gnade anflehen, dann werde künftig sein Glück schon gedeihen. Es wird also bestimmt vorausgesetzt, daß Hiob sein Leiden verdient habe. Dabei beruft sich Bildad auf die Erfahrung und auf alte Aussprüche der Väter, um zu beweisen, wie Gott die Frommen nicht verwirft, die Frevler aber zu Grunde richtet. — **Hiobs** Antwort Kap. 9—10 geht zugleich näher auf die Rede des Elifas zurück. Auch Hiob kennt nur zu gut den unendlichen Abstand des Menschen von Gott und weiß ihn weit treffender zu schildern, als sein Freund. Gegen diese furchtbare Allmacht, die in der Natur wie im Menschenleben waltet, kann der schwache Mensch allerdings nichts ausrichten und müßte unterliegen, auch wenn er Recht hätte. Denn „den Frommen wie den Frevler tilgt Gott hinweg;" mehrt ohne Grund Hiobs Wunden, spottet der Leiden des Unschuldigen und hat die Erde in Frevlers Hand gegeben. Demungeachtet spricht Hiob kühn und unverholen das Bewußtsein seiner Unschuld aus und klagt Gott an, daß er ihn mishandle. „Meine Klage will ich auslaßen, in meinem Seelenschmerz will ich reden!" — „Wär' ich schuldig, dann wehe mir! hab' ich aber Recht, soll ich das Haupt nicht erheben?" — Der Schluß dieser Rede widerspricht eigentlich dem Anfange, wo Hiob gegen die göttliche Allmacht nicht reden will. Es ist aber ein feiner Zug des Dichters, daß er zeigt, wie das Übermaß des physischen Schmerzes den unschuldig Leidenden eigentlich wider Willen hinreißt, gegen Gott zu reden; es ist ein unzurechnungsfähiger Notschrei, wie ihn selbst Christus ausstieß, indem er sprach: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlaßen!"

Auf diese Rede Hiobs antwortet Kap. 11 Zofar, der dritte Freund, und nennt es einen Spott auf Gott, wenn Hiob sage, Gott wiße es recht gut, daß er unschuldig sei (K. 10, 6—7). Möchte doch Gott selbst

nur erscheinen und reden (wie Hiob K. 9, 14—16 als eine Möglichkeit angedeutet hatte) und ihm die Geheimnisse der göttlichen Weisheit enthüllen, einer Weisheit, die unermeßlich und dem Menschen unerreichbar sei. Dieser weise und allwißende Gott kennt auch jede Sünde. Zu ihm möge Hiob sich wenden, so werde er viel von seiner Schuld ihm nachsehen und ihn wieder beglücken. Der Frevler aber hat nichts als Tod und Untergang zu erwarten. So schließen alle Freunde mit hoffnungsvollen Aussichten, während Hiobs Reden mit Klagen und düstern Bildern der Vernichtung enden. — In seiner Entgegnung verspottet Hiob zunächst Kap. 12—14 die Anmaßung der Freunde, die sich so gar weise dünken und ihn über so allbekannte Dinge, wie über die göttliche Allmacht und Weisheit, noch unterrichten wollen. „Ja wahrlich doch, ihr seid mir Leute! mit euch wird wohl die Weisheit sterben.“ Doch auch Hiob weiß das Alles so gut wie sie, und weiß es noch beßer zu sagen. So folgt hier abermals eine wetteifernde Schilderung der göttlichen Macht und Weisheit, wie sie die ganze Natur und Geschichte offenbart:

Frage nur die Thiere, daß sie dich's lehren,
Und die Vögel des Himmels, daß sie dir's verkünden!
Oder sprich zur Erde, daß sie dich's lehre,
Und die Fische des Meers, die mögen dir's erzählen:
Wer wüßte denn nicht unter Allen diesen,
Daß Solches gemacht hat die Hand des Herrn? —

Bei Gott ist Weisheit und Gewalt,
Sein ist Rat und Verstand;
Wenn er zerstört, wird's nicht wiedergebaut;
Schließt er einen Mann, so kommt er nie los.
Hemmt er die Gewäßer, so trocknen sie ein,
Und läßt er sie frei, so verheeren sie das Land.

Er hat Stärke und sichere Einsicht,
Sein ist der Irrende und der Irreführer;
Ratsherren läßt er ratlos gehn,
Und zu Thoren macht er Richter.
Die Feßeln der Könige löset er,
Und knüpft ein Band um ihre Lenden.

Priester läßt er ratlos gehn,
Und Gewaltige läßt er wanken;
Er raubt die Rede den Redefesten,
Und das Urtheil nimmt er Greisen;
Gießt Verachtung auf Edle aus,
Und macht schlaff den Gürtel der Helden.

Aus dem Dunkel enthüllt er Tiefverdecktes,
Und bringt an's Licht die Finsternis;
Läßt Völker wachsen und tilgt sie hinweg,
Breitet Völker aus und führt sie fort;
Er raubt den Verstand den Häuptern des Erdvolks,
Und läßt sie irren in der Wüste ohne Weg.

Sie tappen im Dunkeln ohne Licht,
Und wie Berauschte läßt er sie irren.
Sieh, mein Auge sah das Alles,
Mein Ohr vernahm's und merkte sich's.
So viel Ihr wißet, weiß auch ich;
Ich stehe nicht vor euch zurück.

Doch zum Allmächtigen möchte ich reden,
Und ich wünschte mit Gott zu rechten;
Ihr aber seid Lügen-Anstifter,
Afterärzte ihr allzumal.
Möchtet ihr lieber gänzlich schweigen!
Es sollte euch als Weisheit gelten.

Dieß rückhaltlose Rechten mit Gott beginnt sodann auf's Neue. Er möge doch erscheinen und dem Hiob anzeigen, welche Sünden er begangen, daß er so unaufhörlich ihn quäle. Doch dieser Wunsch bleibt unerfüllt, und so verläuft sich Hiobs Rede in dumpfe Klagen über das traurige Loos des Menschen. Viel beßer hat es ein Baum dagegen. „Wird er gefällt, so treibt er wieder, und seine Sproßen bleiben nicht aus." — „Doch stirbt der Mann, so ist er dahin, und verhaucht der Mensch, so ist er vernichtet." Wäre es freilich anders, würde der Mensch etwa nur für eine bestimmte Frist in die Unterwelt geschickt und dann begnadigt: wie gern wollte Hiob dann seiner Erlösung entgegenharren! Doch bei den unaufhörlichen Angriffen Gottes hat er nichts zu hoffen, als rettungslose Vernichtung.

Zweites Gespräch, Kap. 15—21. Die Freunde sind tiefverletzt, daß Hiob ihre gutgemeinten Ermahnungen so höhnisch, so heftig und stolz zurückweist, und finden den offenbarsten Beweis seiner Schuld eben in seinem vermeßenen Reden gegen Gott. Während sie deshalb im ersten Gespräche noch alle mit Hoffnung auf Beßerung und mit tröstlichen Aussichten schließen, so bringen sie jetzt nur noch Schreckensworte vor, indem sie den notwendigen Untergang der Frevler mit den furchtbarsten Farben schildern. Indes sind diese Drohungen noch ganz allgemein gehalten; sie überlaßen es dem Hiob, die naheliegende Nutzanwendung davon auf sich zu machen. So zuerst Elifas, der ältere, tonangebende Freund Kap. 15, indem er bei seinem Gemälde vom Schicksal des Frevlers — ähnlich wie Bildad Kap. 8 — sich auf die Erfahrung des höchsten Alterthums beruft. — Hiob antwortet, Kap. 16—17:

Gehört hab' ich dergleichen schon viel,
Und traurige Tröster seid ihr Alle.
Sind wohl zu Ende die windigen Worte?
Was bringt dich so auf, daß du widersprichst?
Auch ich könnte reden so wie ihr,
Wenn ihr nur wärt an meiner Stelle.

Ich könnte mit Worten euch umwinden
Und mit dem Haupte über euch schütteln;
Ich könnte euch stärken mit meinem Munde,
Der Lippen Beileid könnte Linderung schaffen.
Doch red' ich nun auch — mein Schmerz wird nicht linder,
Und hör' ich auf — er weicht nicht von mir.

Indem er sodann sein ungeheures Leiden überdenkt, schweift sein Blick plötzlich von der Gegenwart in die Zukunft. Zwar hat er nichts als den Tod zu erwarten; aber möge dem schuldlos Getödteten dann doch die Anerkennung seiner Unschuld zu Theil werden; denn beim Gespött der Freunde ist dennoch Gott im Himmel der Zeuge seiner Unschuld:

O du Erde, bedecke nicht mein Blut![1]
Keinen Ruheplatz finde mein Klaggeschrei!
Auch jetzt noch, sieh, ist im Himmel mein Zeuge,
Mein Unschulds-Zeuge ist in der Höhe.
[Nur] meine Freunde sind meine Spötter;
Zu Gott aber weint mein Aug' hinauf.

Recht mög' er geben dem Manne vor Gott,
Und dem Menschensohne bei seinem Freunde!
Denn wenig Jahre kommen noch,
Dann geh' ich den Weg, der ohne Rückkehr ist.
Mein Lebenshauch ist nun zerstört,
Mein Licht erloschen; nur Gräber sind mein.

Gekränkt durch solche Äußerungen sucht Bildad Kap. 18 den Vorwurf der Unvernunft auf Hiob zurückzuwälzen und fragt, ob er etwa meine, daß seinetwegen die göttliche Weltordnung eine andere werden solle? Nein, des Frevlers Loos, das er wie sein Vorredner ausmalt, bleibt ewig dasselbe: nämlich grauenhafter Untergang. — Wie Hiob so von seinen Freunden sich immer aufs Neue verwundet und verspottet fühlt, sucht er Kap. 19 wenigstens das Mitleid der Freunde zu erregen, indem er sein namenloses Leiden schildert. „Warum verfolgt ihr mich wie Gott, und werdet nicht satt an meinem Fleische?" Möchten die Beteurungen seiner Unschuld doch zum Zeugnis, auf das er sich berufen könnte, in Stein gegraben werden; denn sein Gott und Erlöser lebt und wird ihm, wie er ahnt, noch im Leibesleben eine gerechte Entscheidung und Ehrenrettung zu Theil werden laßen. Dieß ist die berühmte Stelle K. 19, 25—27, womit K. 16, 19 zu vergleichen ist. Der Dichter deutet hier, wie er das auch sonst liebt, vorbereitend auf die letzte Lösung des Streites hin und legt sie als Ahnung, als unerschütterliche Gewißheit sowohl des eignen reinen Selbstbewußtseins als auch der göttlichen Gerechtigkeit dem Hiob in den Mund:

O würden meine Worte doch aufgeschrieben!
O würden in ein Buch sie eingezeichnet,
Und eingegraben zum Zeugnis in den Fels
Mit Eisengriffel und mit Blei!

Denn ich weiß: mein Erlöser lebt
Und wird als Letzter auf den Platz sich stellen.
Und hinter meiner Haut heraus, die man zerschlagen,
Und aus meinem Leibe werde Gott ich schauen;
Ich werde ihn schauen mir zugethan,
Mein Aug wird ihn sehn, und nicht als Feind.[2]

---

1) Vgl. Jesaja 26, 21.

2) Der alten Kirche diente diese Stelle — nach einer abweichenden Übersetzung, der ein anderer Text zu Grunde liegt — als hauptsächlicher Beweis für die Auferstehung des Leibes. — Nach Ewald soll der Dichter hier zur Ahnung der Unsterblichkeit des Geistes nach der Zerstörung des Körpers, von allen irdischen Hoffnungen und Aussichten abstrahirend, sich erheben. Allein eine solche Lösung und Versöhnung wäre tiefer als

Da jedoch Hiob sein Leben hinschwinden sieht und den Keim des Todes in sich fühlt: denken die Freunde denn da nicht, warum sie ihn noch verfolgen? Sie mögen sich aber fürchten vor dem göttlichen Richterschwerte!

Hierauf nimmt Zofar das Wort, Kap. 20, gibt aber ebenfalls nur Variationen über den uralten Satz: „daß der Frevler Frohlocken kurz nur dauert,“ und schließt so:

Es enthüllt der Himmel seine Schuld,
Und die Erde empört sich gegen ihn.
Fortwandern muß seines Hauses Gut,
Das Zusammengeraffte am Tage der Rache.
Dieß ist des Frevlers Loos, das von Gott er erhält,
Und das Erbe, das ihm von Gott verheißen.

Wie die Freunde nun nach einander die göttliche Gerechtigkeit im Schicksal der Sünder dem Hiob als so unfehlbar vorhalten und damit indirekt ihn aufs Schwerste beschuldigen, so erklärt er ihnen endlich offen Kap. 21, daß seine Erfahrung und der wirkliche Weltlauf jene göttliche Gerechtigkeit, von der sie so viel zu sagen wißen, eben überall vermiße. Die Frevler leben glücklich und geachtet; und wenn die Strafe auch ihre Nachkommen trifft: „was kümmert ihn sein Haus nach seinem Tode?“ Er selbst sollte seinen Sturz erfahren. Allein sie nehmen nur zu an Kraft, indem sie altern:

Ihr Same gedeiht vor ihnen, neben ihnen,
Und ihre Sprößlinge vor ihren Augen;
In ihren Häusern ist Heil ohne Bangen,
Da Gottes Rute nicht über sie kommt.

Sie singen laut bei Pauken und Cithern,
Und freuen sich beim Ton der Schalmei.
Im Glück verbringen sie ihre Tage,
Und sinken dann rasch zur Unterwelt.

Wie oft erlischt wohl die Leuchte der Frevler,
Und kommt Verderben über sie?
Wie oft werden sie wie Stroh vor dem Winde,
Und wie Spreu, die der Sturm entführt?

Der Eine stirbt bei voller Gesundheit,
Ganz sorgenfrei und wohlgemut;
Seine Eingeweide sind voll Fett,
Und das Mark seiner Knochen wohlgetränkt.
Der Andere stirbt mit traurigem Sinn
Und ohne Gutes genoßen zu haben.

Zusammen im Staube liegen sie da,
Und Verwesung überdeckt sie. —

---

die, welche Gott selbst gibt, und sie müßte notwendig den Schluß bilden. Sie ist aber entschieden irrig, ist nicht alttestamentlich und schon der strengen grammatischen Auffaßung nach rein unmöglich. Hiob erwartet den Erlöser und Richter noch in dieser Welt, will ihn mit seinen leiblichen Augen noch sehen, und was der Dichter ihn hier sprechen läßt, geht am Schluße des Stücks ja auch in Erfüllung. Vgl. mein hebr. Wurzelwörterbuch S. 569.

Seht, ich kenne eure Gedanken,
Und was ihr wider mich so ungerecht sinnet!
Ihr sagt mir nämlich: „Wo ist das Haus des Tyrannen,
Und wo das Zelt, das Frevler bewohnen?"

Habt ihr nicht befragt die Wandrer am Wege?
Und ihre Beweise, kennt ihr sie nicht?
Am Tage der Not wird der Böse verschont,
Und am Tage des Zorns, da wird er entführt.

Wer hält in's Gesicht seinen Wandel ihm vor?
Und was er gethan, wer vergilt es ihm?

Er wird vielmehr zu Grabe geführt,
Und Wache hält man bei dem Grabeshügel.
Die Schollen des Thals sind ihm nicht hart,
Und hinter ihm her zieht alle Welt. —
Wie mögt ihr denn nun so leer mich trösten?
Von euren Antworten bleibt nur Bosheit übrig.

Mit diesem Kapitel eröffnet uns der Dichter einen tiefen Blick in die Zustände seiner Zeit, und indem Hiob diese schildert, so begreifen wir erst, wie der fromme Glaube eines einzelnen Dulders gerade in solchen verworrenen, unorganisch sich entwickelnden Perioden wankend werden mußte. Hiobs Skepsis gewinnt dadurch zugleich einen mächtigen Halt.

Im dritten Gespräch, Kap. 22—28, ermattet der Streit immer mehr. Die Freunde haben sich erschöpft. Auf das letzte rückhaltlose Bekenntnis von Hiobs Unglauben bringen sie nun endlich ebenso offen das vor, worauf ihre Anklage von Anfang an sich stützte, was sie bisher aber schonend zu verhüllen suchten, daß nämlich Hiob ein arger Sünder sei und sich theils jetzt durch sein lästerliches Reden, theils vor seinen Leiden schwer vergangen habe. Indes macht ihm Elifas K. 22 noch Hoffnung auf Rettung, wenn er nur seine Sünden demütig bekennen und fortschaffen wolle. — In seiner Antwort, Kap. 23—24, sehnt sich Hiob zunächst wieder nach einer höheren, göttlichen Entscheidung; sieht aber bald das Eitele dieses Wunsches; denn Gott ist ja nirgends zu finden. So kommt er (Kap. 24) auf die schon K. 21 vorgebrachten Zweifel zurück und trägt sie hier noch viel schneidender und unumwundener vor. Das göttliche Strafgericht über die Frevler bleibt eben aus. Da verrückt man die Gränzen, plündert Waisen und Witwen, verdrängt die Armen und nimmt ihre Kleider als Pfand, Mörder tödten den Hülflosen bei Nacht, Ehebrecher und Diebe schleichen umher und denken: „kein Auge kann mich sehn." Und ihr Ende? Verfluchung und schneller Untergang? O nein! Gott selbst erhält lange die Tyrannen und macht, daß sie aus Todesgefahren wieder aufstehen. Ihr Ende ist das ganz gewöhnliche Aller, und so sterben sie spät und leicht. „Und ists nicht so, wer straft mich Lügen, und macht zunichte meine Rede?" — Hierauf spricht K. 25 Bildad noch kurz und hebt, wie schon früher Elifas und Zofar, den unendlichen Abstand des Menschen von Gott hervor. Vor diesem erha-

benen Wesen sei Niemand rein und gerecht. Es ist keine Widerlegung der Zweifel Hiobs; vielmehr bezieht sich die Rede nur auf die Äußerung, daß, wenn Gott selbst erschiene und Hiob sich vertheidigen dürfe, dieser höchste Richter ihm Recht geben würde.

Spottend weist Hiob K. 26 die dürftige Weisheit Bildads zurück. Die Größe und Erhabenheit Gottes weiß er selbst in einer wetteifernden Schilderung weit würdiger darzustellen:

Die Schatten werden tief durchbebt
Unterhalb des Meers und seiner Bewohner.
Bloß liegt vor ihm die Unterwelt da,
Und keine Hülle hat das Todtenreich.
Er spannt den Norden über Leeres aus
Und hängt die Erde über ein Nichts.

Er faßt das Waßer in seine Wolken,
Und es berstet nicht das Gewölk darunter.
Er verhüllt das Äußere seines Throns
Und breitet seine Wolken über ihn aus.
Eine Gränze zog er rings um des Waßers Fläche,
Und schied auf's Schärfste Licht und Dunkel.

Des Himmels Säulen werden erschüttert
Und entsetzen sich vor seinem Dräun.
Durch seine Kraft erregt er das Meer
Und bändigt das Toben durch seine Einsicht.
Durch seinen Hauch erglänzt der Himmel:
Seine Hand durchbohrt den fliegenden Drachen.

Sieh, da sind die Umriße seines Wandels;
Doch wie leis ist der Laut, den wir vernehmen!
Und seinen mächtigen Donner,
Wer kann ihn verstehn? —

Die Freunde schweigen und Hiob sucht als Sieger den Streit dadurch zu beenden, daß er das Resultat desselben zusammenfaßt, Kap. 27—28.

Fern sei's von mir, euch Recht zu geben;
Bis ich sterbe laß' ich nicht meine Unschuld mir nehmen!
An meinem Recht halt' ich fest und laße es nicht;
Nicht Einen meiner Tage verdammt mein Herz.
Es gehe meinem Feinde wie dem Frevler,
Und meinem Widersacher wie dem Sünder!

Hierauf erklärt sich Hiob ruhig über das Schicksal der Frevler und der Frommen und nimmt zurück, was er früher in der Hitze des Streites behauptet hatte: daß nämlich gerade die Frevler glücklich seien. Mögen noch so viele einzelne Fälle der Erfahrung, auf welche Hiob sich berufen konnte, diesen Satz zu bestätigen scheinen, so gilt dennoch die allgemeine Wahrheit der göttlichen Weltordnung, daß das Glück der Frevler keine Dauer habe. Hiob bestreitet eigentlich nur den Trugschluß der Freunde, die falsche Anwendung jenes Satzes, wonach jeder Unglückliche — und namentlich Hiob — auch ein Sünder sein sollte. — Ohne den Grund seiner Leiden erklären zu können, schließt er mit einer Beschreibung der unergründlichen Weisheit Gottes, vor der er sich beugt, K. 28. Dieß Kapitel ist zwar etwas lose und ohne rechten Übergang mit dem Vorher-

gehenden verbunden; hängt aber innerlich damit zusammen und stimmt überhaupt recht gut zum Ganzen. Vielleicht aber hat der Dichter erst später dieß Stück eingeschaltet. Hiermit ist

der dritte Hauptheil, die Lösung des Streites, Kap. 29—42, eingeleitet. — Nach dem Plane, den der Dichter von Anfang an klar vorgezeichnet und den er bis hieher streng durchgeführt hat, soll Hiob offenbar nicht vor einem Menschen erliegen. Der Leser wird von vorn herein auf den richtigen Standpunkt gestellt und steht wie der Dichter über den streitenden Parteien. Er sieht, wie die Leiden Hiobs nur zur Prüfung, aber völlig unverschuldet im Himmel vorbereitet werden und wie die drei Freunde, welche die gewöhnliche Volksansicht repräsentiren, ihn ungerecht verurtheilen. Die Entscheidung aber kann nur von daher gegeben werden, wo die Verwicklung begann, und auf diesen Ausgang einer höhern Offenbarung, auf die richtende Erscheinung Gottes ist das ganze Stück angelegt. Der Dichter läßt den Hiob selbst dazu den Weg bahnen, indem er Kap. 29—31 frei und gefaßt, mit der Ruhe des guten Gewißens seine Gedanken und Gefühle vor Gott ausspricht. Diese elegischen Schilderungen gehören zu den schönsten im ganzen Buche. Wehmütig blickt Hiob zunächst auf sein früheres Glück zurück. Wie ist Alles nun so anders geworden! — Solch furchtbares Schicksal aber glaubt er keineswegs verdient zu haben; daher er den höchsten Richter dringend anfleht, zur Entscheidung zu nahen. Wie kühn wollte er vor ihn hintreten!

Man erwartet nun die wirkliche Erscheinung Gottes, Kap. 38. Allein dieser Zusammenhang wird unterbrochen durch Kap. 32 — 37, durch die Reden Elihu's, eines vierten, jüngern, in der Einleitung nicht erwähnten Freundes. Er ist entrüstet und kündigt mit jugendlicher Anmaßung, mit breiten, redseligen Worten sein Vorhaben an, den Hiob und seine verstummenden Freunde eines Beßern belehren zu wollen. Er wiederholt einige Gründe Hiobs und bestreitet sie, indem er zugleich Einiges aus dem spätern göttlichen Ausspruche vorwegnimmt. Gott frevle nicht, beglücke auch die Frevler nicht, schaffe vielmehr den Duldern Recht; namentlich hebt er hervor, daß Gott unerforschlich sei und daß dem Menschen nichts übrig bleibe als Ergebung. Denn gegen den Allmächtigen und Allweisen, dessen Größe besonders K. 36 geschildert wird, darf der Mensch nicht behaupten, daß er Unrecht thue. Er antwortet nichts auf so übermütige Fragen, die ihn zur Rede stellen wollen. „Darum fürchten ihn die Menschen; doch er kümmert sich nicht um all die Hochweisen," heißt es am Schluß. — Damit wäre eigentlich das Stück zu

Ende. Dennoch erscheint unerwartet Gott selbst in einem Gewitter und verweist dem Hiob sein stolzes Reden, K. 38 ff. Zu einer eigentlichen Erörterung und Widerlegung der Streitfrage kommt es natürlich nicht. Gott legt vielmehr dem Hiob verschiedene Fragen über die Wunder der Natur, über die Weltregierung und ihre Unbegreiflichkeit vor. Hiob verstummt, gesteht, daß es vermeßen sei, Gott zu meistern und gelobt, von jetzt an der göttlichen Leitung unbedingt zu vertrauen. Dann folgt K. 42 das göttliche Urtheil über Hiob, der relativ Recht bekommt und über die drei Freunde, die getadelt werden, weil sie nicht recht von Gott geredet wie Hiob. Dieser erhält sodann seine Gesundheit wieder und doppelten Ersatz seines Verlustes, und stirbt alt und lebenssatt.

Aus dieser Darlegung des Inhaltes ergibt sich nun von selbst die Grundidee des Ganzen. Die Hiobdichtung ist eine Theodicee, der großartigste Versuch des Alterthums, die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung für das religiöse Bewußtsein zu vertheidigen. Nach althebräischer Weltanschauung muß es dem Menschen so ergehen, wie er lebt und strebt: dem sittlich Guten gut, dem Schlechten schlecht. Dabei unterschied man nicht das eigentliche Übel, das Naturübel und das Böse, das durch den Willen der Menschen, durch den Misbrauch der Freiheit verursacht wird, sondern leitete alles Übel und alles Böse in der Welt unmittelbar von der strafenden Gerechtigkeit Gottes ab. Indes hob der gesunde Sinn des Lebens eine lange Zeit hindurch die praktischen Konsequenzen dieses Standpunktes immer wieder auf, so daß ein Leidender und namentlich ein durch die Bosheit der Menschen Leidender und Unglücklicher keineswegs als ein Sünder, als ein von Gott Gestrafter betrachtet wurde. Im Gegentheil knüpft sich bei den ältesten Propheten, bei Amos, Jesaja u. s. w. an den Begriff des unterdrückten Dulders zugleich die Vorstellung des Frommen und des unschuldig Leidenden, dem Gott helfen wird. In Naturübeln dagegen, welche das ganze Volk betrafen, wie die Heuschreckenverheerung bei Joel, erblickte man Strafen der Gottheit und Anmahnungen zur Buße und Beßerung. Betraf solches Unglück aber einen Einzelnen, der sich nicht schuldig wußte, so erschütterte das früher seinen Glauben nicht. Entweder konnte er unbewußt gesündigt haben und litt dafür, oder er litt als Glied des Ganzen, dem er angehörte, oder endlich sah er in dem Übel mit Recht nur eine Ausnahme von der Regel, von der normalen Entwicklung des Lebens, mithin einen Zustand, der keine sittliche Berechtigung hat so wenig als das Böse, das deshalb immer wieder vergeht. So blieb die Idee einer gerechten göttlichen Vergeltung unangefochten, bis in der chaldäischen Zeit

die Kriegsnöte des Volks in keinem Verhältnis zu seiner Verschuldung zu stehen schienen und daher die ersten Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit laut wurden, wie wir bei Habakuk und Jeremia gesehn haben. Zugleich finden sich hier und Ps. 37. 73. die ältesten Rechtfertigungen Gottes.

Wie aber nach dem Exil die hebräische Gottesidee ihre eigentliche Vollendung erreichte, indem man in allen Erscheinungen der Natur und Geschichte die göttliche Weisheit anschaute und sich immer mehr gewöhnte, die Welt und namentlich die ganze Natur als ein von einem allweisen Willen zweckmäßig geordnetes Ganzes zu erblicken, wie Gott immer reiner als der unsichtbare Lenker erschien, der die Natur mit den sittlichen Zuständen der Menschen in Übereinstimmung setzte, da wankte leicht der Glaube an eine moralische Weltordnung, sobald Unglück oder ein Naturübel den Schuldlosen traf, und zwar um so mehr zu einer Zeit, wo die Erfahrungen in der sittlichen Welt, im Schicksal anerkannter Frevler jenen Glauben nicht bestätigten. Beides traf bei Hiob zu. — Indem er Kap. 21 und 24 die göttliche Gerechtigkeit bezweifelt, so beruft er sich nur auf das Schicksal der Frevler, die in der menschlichen Gesellschaft eine Stellung einnehmen, wie sie es nicht verdienen: sie sind gesund, glücklich und geehrt bis an ihr Ende. Er beruft sich aber nicht auf die scheinbaren Ungerechtigkeiten im Naturgange; er klagt nicht gegen die Macht, welche die Saaten des Frommen wie des Frevlers ohne Unterschied verdorren, verhageln oder von Insekten verzehren läßt, so nahe ihm derartige Beispiele auch gelegen. Aber seine eigenen Zweifel haben zum Ausgangspunkte ein natürliches Übel, eine Krankheit und betreffen also die dunkle Naturseite des menschlichen Wesens, wobei ihm die Erfahrungen aus der Geschichte nur zur Unterlage und zur Stütze für seine skeptischen Ansichten dienen.

So offenbart sich in Hiob wesentlich der uralte Kampf des Geistes gegen die Natur, der Freiheit gegen die unerbittliche Notwendigkeit, der Sittlichkeit gegen das Schicksal. Wir finden hier das höchste Selbstbewußtsein, die stärkste Energie des sittlich freien Willens, der den Riesenkampf gegen das Naturgesetz, gegen Gott und die göttliche Weltordnung aufnimmt und eine Ausgleichung, eine Versöhnung jener schroff sich gegenüberstehenden Gegensätze als ein Recht von Gott verlangt. Hiob ist gewißermaßen der Faust der Hebräer, der mit dem himmelstürmenden Trotze eines Titanen hinausringt über alle Schranken, welche durch eine ewige Naturnotwendigkeit dem Menschen gesetzt sind und ihn zu einem bedingten, abhängigen, endlichen Wesen machen. Diese un-

geheure stolze Willenskraft, die sich Gott gegenüber absolut berechtigt fühlt und sich selbst zum Mittelpunkt der Welt macht, hat etwas Dämonisches. Die Poesie der Verzweiflung und des Weltschmerzes, beruhend auf dem Widerspruch des sittlichen Ideals mit der natürlichen Empfindung, auf der Disharmonie von Schuld und Schicksal, ist nirgends in so Mark und Bein erschütternder Weise hervorgetreten, als hier.

Das Übermaß des physischen Schmerzes, der Widerspruch, den das Bewußtsein der innern Würdigkeit und des äußern Jammergeschicks erwecken mußte, treiben zunächst den Helden zu einer furchtbaren Verwünschung seines Daseins überhaupt. Er klagt nicht sofort die göttliche Gerechtigkeit an. Erst als die Freunde ihn eben wegen seiner Leiden für einen argen Sünder erklären, empört sich sein Innerstes, sein gutes Gewißen, und nun erst wendet er sich mit schneidender Ironie und mit bitterem Grimm gegen eine Lehre, die so sehr gegen die Wahrheit und gegen alle Erfahrung verstößt. Aber nur Gott selbst kann dieß Dunkel erhellen; von ihm fordert daher Hiob kühn sein Recht, und dieser Gott erscheint zuletzt auch dem Vielgeprüften und würdigt ihn einer Rechtfertigung vor seinen Freunden. Auf eine Erörterung des moralischen Problems jedoch läßt er sich nicht ein. Da Hiobs Zweifel von der Naturseite des menschlichen Wesens ausgiengen, so verweist ihn Gott zunächst ganz passend auf die Wunder der Natur und ihre Unbegreiflichkeit überhaupt. Das Vermißen der göttlichen Gerechtigkeit im Schicksal der Frevler wird ihm sodann als ein unbefugtes, machtloses Urtheilen kurz und gut verwiesen. Hiobs Zweifel werden also gewaltsam niedergeschlagen; sie werden nur für den religiösen Glauben gelöst, nicht für die Erkenntnis, d. h. der unschuldig Leidende soll sich still dem unerforschlichen Ratschluße Gottes ergeben und resigniren, aber nicht rechten mit Gott. Auf rein religiösem Standpunkte, wie ihn die Hebräer damals noch einnahmen, war keine andere Lösung des Rätsels möglich, und auch die wißenschaftliche Erkenntnis des Übels und des Schicksals in der Welt führt zu keinem andern Resultate Nur kann danach Niemand das Übel unmittelbar von Gott ableiten, denn der will, daß allen Menschen geholfen werde. Der wahre Grund aller Leiden und Übel liegt vielmehr in der Natur des Menschen selbst, in seiner Endlichkeit und Abhängigkeit, vor Allem in der Naturseite seines Wesens, indem er als Einzelwesen sowohl ein Glied der Natur, als auch der menschlichen Gesellschaft ist. Beide Mächte, die in Gott ihren Grund haben, beschränken die Freiheit des Menschen und gehen selbständig ihren Gang: die Natur nach ewiger gesetzlicher Notwendigkeit, die menschliche Gesellschaft nach innerer Freiheit;

diese aber schließt einen Misbrauch und die eigentliche Willkür so wenig aus, daß der Misbrauch der Freiheit oder das eigentlich Böse vielmehr als das notwendige Entwicklungselement des Guten und der sittlichen Freiheit des Menschen angesehen werden muß. Auf alttestamentlichem Standpunkte, wo die Idee eines Naturgesetzes gänzlich fehlte, wo man in allen Erscheinungen der Natur nur die Bethätigungen des Einen, unbedingt freien, heiligen Willens erblickte und wo die Natur mit der sittlichen That des Menschen immer in Einklang stehen sollte, da lag eine solche philosophische Auffaßung der Gegensätze von Natur und Geist, von Notwendigkeit und Freiheit sehr fern, und deshalb mußte jene religiöse Resignation, jene fromme Ergebung schwer zu erringen sein. Sie war, wie Hiob zeigt, das Ergebnis der furchtbarsten, welterschütternden Empörung.

Unser Dichter nun hat seine ethische Idee über das Schicksal des Menschen, über sein Verhältnis zur göttlichen Weltordnung und über die Versöhnung mit derselben vortrefflich zu verkörpern gewußt. Er trägt sie nicht abstrakt in einem philosophischen oder didaktischen Gespräche vor, sondern stellt sie, mit der poetischen Kraft eines Dante ausgerüstet, zugleich für die Anschauung dar. Alles hat geschichtliche Farbe, hat Leib und Leben und führt uns in ganz bestimmte Zeiten und Zustände, so daß man den Eindruck bekommt, ein wirklich Erlebtes zu lesen und einen wirklichen Helden, der so gelitten und gestritten, zu vernehmen. Dabei entwickeln sich die Zweifel und Anklagen ganz geschichtlich aus den Leiden und mit großer Kunst wird ihre Entstehung, ihr leidenschaftliches Hervorbrechen, ihre Steigerung durch den Widerspruch der Freunde und ihre endliche Beschwichtigung dargestellt.

Zu den rein poetischen Mitteln, welche der Dichter für seinen Zweck verwandte, gehört auch die Mitwirkung des Satans. Er ist nur für die Anschauung da, für die sinnliche Darstellung gewißer Ideen, die durch die Einführung dieses bösen Princips sehr geschickt angedeutet werden konnten. Einmal vermied der Dichter dadurch die Härte, Hiobs Leiden unmittelbar von Gott herzuleiten, obwohl der Leidende selbst dieß thut; vielmehr läßt Gott es nur zu, um die verdächtigte Glaubenstreue seines Dieners zu prüfen. Sodann aber weist Gott dem Übel und dem Bösen sogleich seine Gränzen an, die es nicht überschreiten darf, worin die ewige Ohnmacht alles Übels — Gott gegenüber — klar ausgesprochen ist. Andrerseits liegt aber auch die relative Notwendigkeit des Bösen und des Übels, als des negativen Elementes der Weltentwicklung,

leise darin angedeutet. — In dem menschlichen Streite spielt der Satan mit Recht keine Rolle, und ebenso wenig kann man erwarten, daß Gott etwa am Schluß ihm hätte erklären sollen, er habe in Beziehung auf Hiobs Tugend Unrecht gehabt. Denn selbst im heftigsten Schmerz verläugnet Hiob nie seinen Gott und geht nicht zum Atheismus über. Er wendet sich immer wieder zu ihm als dem einzigen Halte und dem ewigen Zeugen seiner Unschuld zurück und behauptet nur, daß er ihn ohne Grund quäle, eine Klage, deren Berechtigung Gott selbst durch den Tadel der Freunde anerkennt.

Die gegebene Analyse unsrer Dichtung wird gezeigt haben, mit wie viel Umsicht und planmäßiger Kunst das Ganze angelegt und durchgeführt ist. Sie ist das reifste Werk der hebräischen Kunstdichtung. Die Mängel aber, die sich dennoch in ästhetischer und rein künstlerischer Hinsicht leicht daran entdecken laßen, finden sich ähnlich in allen größeren Kompositionen der Hebräer. Es ist dem hebräischen wie dem semitischen Geiste überhaupt nicht gegeben, eine Idee oder ein Thema konsequent durchzuführen, und so herrscht denn auch hier in den Wechselreden der Freunde keine rechte Gedankenfolge, keine strenge Entwicklung und Steigerung. Bis Kap. 21 nimmt der Streit im Allgemeinen zu; dann aber ermattet er allmählig. Der Mangel an philosophischer Bildung zeigt sich hier sehr fühlbar auch in der schönen Kunst. Gleich im Anfang spricht Hiob den Hauptgedanken aus, daß der Rechtschaffene oft umsonst gequält werde, und die Freunde erschöpfen gleich anfangs ihre Gegengründe, die sie dann im Verlauf des Streits nur wiederholen oder weiter ausführen. Überhaupt zeigt das Gedicht in den mittlern Partien eine gewiße Eintönigkeit und Gedankenarmut, die nur durch die reichen lyrischen Schilderungen weniger fühlbar gemacht wird. Sodann sind die Freunde Hiobs, die den gewöhnlichen orthodoxen Standpunkt repräsentiren, innerlich nur wenig von einander unterschieden. Elifas, der ältere, gibt den Ton an und redet am besonnensten über Hiobs Leiden. Bildad sagt eigentlich immer dasselbe, was sein Vorgänger gesagt, nur heftiger und härter, einförmiger und prosaischer, indem er gern zu Gemeinplätzen und Binsenwahrheiten seine Zuflucht nimmt. Der dritte Freund endlich, Zofar, ist eine völlig charakterlose Figur, die mit armseliger Anstrengung, aber stürmisch und polternd nur das wiederholt, was die beiden Andern schon beßer gesagt haben. Wenn der Charakter der großen Menge in diesen drei Personen auch ganz richtig dargestellt worden, so hätten sie doch mit mehr Eigenthümlichkeit gezeichnet sein sollen; sonst sieht man nicht ein, warum an drei Personen das vertheilt

ist, was eine einzige ebenso gut und weit wirksamer in ihrem wie im Namen der übrigen Freunde hätte vortragen können.

Wir dürfen allerdings die hebräische Poesie nicht mit dem rein ästhetischen Maßstabe meßen, weil sie das an sich Schöne nicht zum Gegenstande ihrer Darstellungen hat; sie liebt vielmehr das Gehaltvolle und das, was eine religiös-sittliche Bedeutung hat, das Erhebende und Lehrhafte. Aber es ist doch von Interesse zu sehen, welchen Grad von wirklich ästhetischer Kunst auch diese Poesie erreicht hat. Außerdem können wir sie noch mit einem anderen Maßstabe meßen, den sie selbst uns an die Hand gegeben. Vergleichen wir nämlich Hiob als das reifste Kunstgedicht mit der epischen Erzählung von Josef, die viel Verwandtes hat, aber ganz der Volks- und Naturpoesie angehört, so kann man nicht läugnen, daß die Kunstdichtung hier bei weitem nicht die Höhe und Vollendung der halbunbewußten, naiven Volkspoesie erreicht hat. Auch um den Unterschied der Zeiten zu erkennen, ist die Vergleichung dieser beiden Stücke ungemein lehrreich. —

Indes trotz aller künstlerischen Ausstellungen bleibt die Hiobdichtung immerhin ein universelles Kunstwerk, ein Weltgedicht, das ein ewig wiederkehrendes Problem zu lösen sucht und deshalb allen Jahrhunderten angehört wie überhaupt jede Dichtung ersten Ranges. Die Gesammtnatur eines unbekannten großen Dichters, Kopf und Herz, Phantasie und Gemüt haben gleichthätigen Antheil daran gehabt. Außerdem ist dieß Gedicht wie nur wenige andere aus dem wirklichen Leben, aus Zeitideen hervorgewachsen und setzt eine hohe Bildung, eine gereifte Erfahrung und eine genaue Kenntnis des allgemeinen Weltlaufs voraus. Leider entgeht uns aber eine bestimmte Nachricht, zu welcher Zeit und unter welchen mitwirkenden Umständen das Gedicht entstand. Wir würden sonst noch leichter seinen Zusammenhang mit dem allgemeinen Volksbewußtsein, mit der Geschichte und den Schicksalen des jüdischen Volkes nachweisen können. Im Allgemeinen jedoch kann man über das Zeitalter unsrer Dichtung nicht im Zweifel sein.

Frühere Kritiker haben wohl geglaubt, Hiob sei das älteste Stück im alten Testamente; es sei vormosaisch. Andere hielten Mose selbst, oder doch Salomo für den Verfaßer, obwohl der Inhalt für diese Zeiten völlig unbegreiflich bleiben würde. Das Gedicht gehört keiner jugendlichen Epoche an, sondern ist die gereifte Frucht des Herbstes. Ein solches Zerfallensein mit der ganzen objektiven Welt, eine so durchdringende Skepsis passt nicht für die junge Gemeinde zur Zeit Mose's, passt nicht für die Zeit Salomo's, in der die epische Naturpoesie zu ihrer schönsten

Blüte kam und eine Erzählung wie die von Josef verfaßt werden konnte.

Beide Helden, Josef und Hiob, werden unschuldiger Weise durch Leiden geprüft. Aber wie verschieden benehmen sie sich in der Prüfung! Bei allem Unglück, was reichlich genug auch über Josef kommt, regt sich nie der leiseste Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit. Der Glaube ist ein noch ungebrochener, felsenstarker. Außerdem wird das Übel und alles Böse, was dem Josef widerfährt, nicht unmittelbar von Gott hergeleitet, sondern von der Bosheit der Menschen; aber die Unschuld Josefs bewirkt es, daß das Böse seinen Zweck verfehlt und er vielmehr unter Gottes Beistande aus aller Trübsal zu glänzendem Glücke geführt wird. — Der Unterschied des Kunstcharakters ist schon kurz angedeutet. Die Geschichte Josefs ist ebenfalls nicht ohne eine lehrhafte Tendenz. Die Morgenländer lieben es überhaupt, einen allgemeinen Satz oder eine Idee durch eine Geschichte zu belegen oder im Gewande der Geschichte darzustellen. Allein während bei Hiob die didaktische Tendenz aus jedem Kapitel hervorbricht, so erscheint sie bei Josef mehr am Schluß als eine sich von selbst aufdrängende Betrachtung, als Resultat einer bewegten Lebensentwicklung, von dem der Erzähler aber keineswegs ausgieng, um es geschichtlich zu erweisen (vgl. S. 207 ff.). Die Geschichte Josefs ist von der Volkspersönlichkeit gedichtet oder vielmehr erlebt, und bewegt sich ohne müßiges Reflektiren, ohne alles Ausmalen der Empfindung, ohne allen rhetorischen Schmuck, rasch und ruhig von Handlung zu Handlung fort und bewährt beständig die ewig junge und den Geist verjüngende Kraft der echten Volks- und Naturpoesie. Hiob dagegen ist durch und durch ein Werk der Reflexion, des Sinnens und Denkens; sein Inhalt ist nicht ein Abdruck des Volkslebens, sondern es sind Betrachtungen über das Leben, daher das schildernde und künstlich ausmalende Element eine so wesentliche Seite darin bildet. Die Persönlichkeit des Dichters verschwindet nicht wie bei der naiven Naturpoesie, sondern sie tritt sehr entschieden in den Vordergrund. Der Dichter ist hier nicht mehr der Stimmführer der Gesammtheit, sondern er steht mit seinen Gedanken und Ansichten, mit seinen persönlichen Erfahrungen dem allgemeinen Volksbewußtsein schroff, vereinzelt und verketzert gegenüber, weshalb es auch so passend ist, daß er einen Ausländer zum Helden seiner Dichtung gewählt hat. Kurz, die Hiobdichtung ist nicht mehr ein Werk der einfachen Natur, sondern ein Werk der Kunst und Kultur und entfernt sich als solches am weitesten von aller unmittelbaren Naturdichtung. Ja, der Verfaßer ist so sichtbar mit allen Kulturerscheinungen

fertig, daß er bereits zur Einfalt der Natur wieder zurückstrebt. Er versetzt deshalb seinen Helden in eine patriarchalische Zeit, in eine Zeit ohne Gesetz und Staatswesen, ohne Priester und Propheten, in eine Zeit des Familienregiments, der Familiensitte und des einfachen religiösen Glaubens, um so die Gegensätze der Kultur und Natur zu versöhnen. Auch in der Darstellung sucht er zuweilen mit Glück, besonders im Prologe und im Epiloge, zur einfachen Naturpoesie zurückzukehren, während die Sprache der mittlern rein poetischen Theile die höchste kunstmäßige Ausbildung zeigt.

Eine Welt- und Lebensansicht aber, wie sie hier vorgetragen wird, konnte natürlicher Weise erst dann entstehen, als das Volk bereits viele Stadien seiner Entwicklung durchlaufen und die Vereitelung seiner heißesten Hoffnungen erfahren hatte, so daß der Geist gewaltsam von dem Standpunkte, auf welchem er bisher seine Befriedigung gefunden, hinweggedrängt wurde. Wie weit liegen doch die Zweifel Hiobs durch ihre Schärfe und Allgemeinheit von den ersten skeptischen Klagen bei Habakuk und Jeremia ab! — Auch die Kunst der Dichtung führt in eine andere Zeit. Am wenigsten war wohl die verworrene, unglückselige chaldäische Periode zu einer solchen Schöpfung geeignet. Das prophetische so wie das national-theokratische Element würde damals stark hervorgetreten sein. In unserm Gedichte fehlt Beides gänzlich. Ferner ist der religiöse Standpunkt ein durchaus anderer, freierer, und setzt die große exilische Läuterungsperiode voraus. Einerseits beruht das Gedicht auf der in den Sprüchen vorgetragenen Weltanschauung und berührt dieselben bis auf einzelne Vorstellungen, z. B. über die göttliche Weisheit, Hiob 28. Andrerseits sind die Naturschilderungen, um die Weisheit und zweckmäßige Anordnung Gottes zu feiern, wesentlich nachexilisch und finden sich gerade im Buch Hiob in einer Erhabenheit und Vollendung, wie in keinem andern Stücke. Mit der Idee der absoluten Zweckmäßigkeit und Weisheit der Welt- und Naturordnung, wie sie nach dem Exil immer entschiedener aufgefaßt wurde, konnte auch damals erst das Bewußtsein in so schneidenden Konflikt geraten, wie wir in Hiob es dargestellt finden. Der Hebräer sollte in der Wirklichkeit dieser Welt seine Befriedigung, seine sittliche Versöhnung und Vergeltung finden, und dieser Glaube ward allmählig bitter getäuscht. Der Staat und die ganze Basis der äußeren Theokratie wurde aufgehoben und auch nach der theilweisen Rückkehr des Volkes nicht wieder hergestellt. Das Gedicht konnte daher von dem beschränkten nationalen Standpunkte, der nicht mehr existirte, leicht absehen und sucht, wie die salomonischen Sprüche, seine Aufgabe

aus dem universellen, allgemein menschlichen Standpunkte zu lösen. Zu dieser Höhe erhob sich aber der Volksgeist durch wirkliches Nachdenken und freie Reflexion erst nach der Rückkehr aus der Verbannung, und auf diese Periode als die der Abfaßung des Gedichtes führen auch zahlreiche einzelne Andeutungen.

Der Dichter kennt die Allmacht, welche Priester ratlos gehen und die Gewaltigen wanken läßt, welche Völker wachsen läßt und sie fortführt und hinwegtilgt, die Macht, welche die Feßeln der Könige löset, und andre dagegen in Feßeln legt. K. 12, 17—25. Nach K. 15, 18—19 stand Palästina damals unter fremder Herrschaft, und zwar schon lange. — Ferner ist der geistige Monotheismus hier so rein durchgebildet wie in den Sprüchen. Als etwaige Sünden, die Hiob begangen haben könnte, wird nicht der gewöhnliche vorexilische und exilische Naturdienst, sondern nur die spätere und noch dazu heimliche Verehrung der Sonne und des Mondes erwähnt, aber keineswegs als eine Hauptsünde, 31, 26—28. Sodann setzt die Vorstellung vom Satan, die entschieden von Persien her eindrang, eine nachexilische Zeit voraus und findet sich hier zuerst bei Zacharja 3, 1, 2, und dann im Buch Hiob 1. 2. vgl. 1 Chron. 21, 1. Ebenso die Bezeichnung der Engel als Heilige und die Vorstellung von fürbittenden Engeln, Hiob 5, 1. Bei Zacharja 14, 5, welches Stück kurz vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden, sind die Heiligen nicht Engel, sondern fromme Israeliten, wie Ps. 34, 10. Hiernach ist die Meinung von Ewald, de Wette, Hirzel u. A., wonach unser Gedicht im 7. Jahrhundert zur Zeit des sinkenden Reiches Juda, zwischen Jesaja I. und Jeremia verfaßt sein soll, unhaltbar. Damals war die Grundlage der religiösen Weltanschauung noch keineswegs so erschüttert wie hier und alle Zweifel des frommen Gemütes konnten noch mit gläubiger Ergebung beigelegt werden. Selbst die Leiden des Exils, so hart und entmutigend sie auch waren, führten nicht zu solchem Skepticismus (vgl. Ps. 90 und den babylonischen Jesaja K. 40—66), weshalb wir auch nicht mit Umbreit, Gesenius u. A. die Abfaßung des Gedichtes ins Exil setzen dürfen, zumal der geschichtliche Hintergrund desselben nicht der der Verbannung, sondern der des Volkslebens in Palästina ist (vgl. 15, 18 f.).

Somit bleibt keine andere, als eine nachexilische Zeit für die Abfaßung der Hiobdichtung übrig, wie schon im Eingange oben näher angegeben ist, die Zeit von 500 bis 450 vor Chr. Damals blühte die Lyrik noch frisch und kräftig (vgl. Ps. 103. 104); die Mehrzahl der Sprichwörter, denen Hiob am nächsten steht, hatten schon etwas früher

ihre jetzige Gestalt erhalten. Die prophetische Offenbarung, der alte religiös-sittliche Ideenkreis des Volkes erscheint hier so vollendet und abgeschloßen, daß er bereits für die Jugend popularisirt werden konnte. Diese Bearbeitung der Sprüche kennt und benutzt unser Verfaßer. Die drei Freunde Hiobs stehen ganz auf dem Standpunkte der Vergeltungslehre, wie die salomonischen Sprüche sie vortragen, und der Dichter läßt sie mit Absicht in dieser populären, spruchartigen Weise öfters reden und citirt sogar schon mehre Aussprüche daraus. So heißt es Sprw. 24, 17: „Beim Fall deines Feindes freue dich nicht, und bei seinem Sturze frohlocke nicht dein Herz!“ Diese sittliche Forderung erkennt auch Hiob an und fragt K. 31, 29: „Freute ich mich über den Untergang meines Feindes, und frohlockte ich, wenn Unglück ihn traf?“ Ferner Sprw. 3, 11, 12: „Die Züchtigung des Herrn verschmähe nicht, mein Sohn, und seine Rüge verdrieße dich nicht!“ Ebenso Hiob 5, 17: „Die Züchtigung des Allmächtigen verschmähe nicht u. s. w.“ Sprw. 9, 10: „Der Weisheit Anfang ist Gottesfurcht, und den Heiligen erkennen, das ist Einsicht.“ Ähnlich Hiob 28, 28. Sprw. 15, 11: „Unterwelt und Hölle ist klar vor dem Herrn;“ Hiob 26, 6: „Bloß liegt vor ihm die Unterwelt da und keine Decke hat die Hölle.“ Vgl. noch Sprw. 3, 15 mit Hiob 28, 18 f., wo das kurze Bild der Sprüche nur weiter ausgeführt erscheint.

Diese Abfaßungszeit würde freilich wieder schwankend werden, wenn Ewald und Hirzel Recht hätten, daß bereits Jeremia und Ezechiel unser Gedicht gekannt. Jeremia verwünscht K. 20, 14—18 seinen Geburtstag wie Hiob 3, 3—26. Allein eine Abhängigkeit des Einen von dem Andern ist daraus nicht zu folgern. Bei Jeremia ist der Gedanke höchst einfach, nackt und nüchtern und fast prosaisch ausgedrückt. Wie ergreifend aber, wie kräftig, poetisch reich und kunstvoll bei Hiob! Jeremia müßte hier gegen seine sonstige Natur eine ausführliche Schilderung verkürzt und nur in den allgemeinsten Grundzügen wiedergegeben haben. Indes lag der Gedanke selbst so nahe, daß er bei den verschiedensten Völkern und Dichtern sich findet. Soll ihn aber einer entlehnt haben, so hat dieß der Dichter des Hiob gethan, der auch sonst — trotz aller Originalität — ältere Vorbilder benutzt. Die Entlehnungen aus den Sprüchen sind schon angemerkt. Ebenso führt 9, 8 auf Amos 4, 13 zurück; wie Hiob 5, 23 auf Hosea 2, 20. Vgl. Hiob 3, 16 mit Psalm 58, 9. Ferner finden sich viele Anklänge an Jeremias Klaglieder. Noch häufiger sind ältere einfache Aussprüche und Bilder hier künstlich zugespitzt, so daß die Form wenigstens den Reiz der Neuheit hat, wie 21, 18.

vgl. Ps. 1, 4 und viele andere Stellen. Würde ihm ebenso jene Stelle des Jeremia vorgeschwebt haben, so hätte er nur gethan, was die größten Dichter, ein Shakspeare und Göthe, nicht verschmähten, nämlich schwache Vorbilder zu benutzen, Einzelnes daraus wörtlich aufzunehmen und „in beßere Gesellschaft zu bringen."

Ebenso wenig setzt eine andere Stelle, nämlich Hiob 21, 19, verglichen mit Jerem. 31, 29 f. und Ezechiel 18, 2, irgend eine Abhängigkeit der letzteren vom Buche Hiob voraus. Der Dichter führt dort als eine fremde Ansicht und Ausrede den Gedanken an, „Gott spare den Söhnen die Strafe auf, die eigentlich dem Frevler gehöre." Allein so sollte es nicht sein, meint Hiob. „Vergelte er's ihm doch selbst, damit er's fühle! Denn was kümmert ihn sein Haus nach seinem Tode?" Ebenso gehen die genannten Propheten auf ein Volkssprichwort ein, das damals in trüber Zeit entstand und mit bittrer Ironie das ungerechte Schicksal anklagte: „Die Väter aßen saure Trauben und der Kinder Zähne werden stumpf davon." Die Widerlegung dieses Satzes brauchten sie nicht erst aus Hiob zu entlehnen. Denn die Ansicht, daß die Sünden der Eltern an den Kindern gestraft werden sollten, ist nicht alttestamentlich, obwohl man sie nach einer ganz irrigen Auslegung 2 Mos. 20, 5 f. hat finden wollen. (Vgl. meine Erklärung des Dekalogs S. 24 f.). Sollen Jeremia und Ezechiel den Gedanken, daß Jedermann nur für seine eignen Sünden büßen müße, entlehnt haben, so haben sie ihn aus 5 Mos. 24, 16 genommen, einem Buche, das sie auch sonst aufs Vielfachste benutzten. Hier heißt es: „Nicht sollen die Väter getödtet werden für die Kinder, noch sollen die Kinder getödtet werden für die Väter: ein Jeder soll für seine eigne Sünde getödtet werden." Noch früher und noch milder äußert sich Hosea 4, 14, indem er sagt, daß die Abgötterei der Kinder nicht gestraft werden solle, weil ja die Eltern sie dazu verführt hätten!

Nicht minder unbeweisend ist Ewalds Ansicht, daß die Auffaßung des Satans bei Zacharja 3, 1—2 eine ganz andere und spätere sei, als die im Buch Hiob, weil dort bereits die Trennung des Guten und Bösen im Geisterreiche als vollendet erscheine. Er ist Verdächtiger und Ankläger hier wie dort. Und wenn dem Satan bei Hiob auch nicht neben Gott selbst noch „der Engel Jahves" als guter Geist unmittelbar gegenüber steht — was für den poetischen Zweck nur störend gewesen wäre — so kennt doch der Dichter sehr wohl diesen Gegensatz, und hat ihn in den fürbittenden Engeln oder Heiligen, welche die Sache der Menschen bei Gott vertreten (5, 1), klar genug angedeutet. Außerdem

konnte ein Dichter selbstverständlich eine derartige poetische Figur beliebig zeichnen, dunkler oder lichter, wie es seinen Zwecken angemeßen schien, ohne sich der herrschenden Volksvorstellung streng anzuschließen. Die Hauptsache hat Ewald nicht erwiesen: die Bekanntschaft der Hebräer mit dem Satan vor Cyrus, vor der Perserherrschaft, welche allein uns den natürlichen Weg zeigt, wie auch die übrigen mythologischen Vorstellungen, namentlich über gewiße Sternbilder, über die Verfinsterung der Sonne durch ein Ungeheuer (im Indischen Râhu) 3, 8. 26, 13. 38, 31—32 und überhaupt die persische Engellehre bei den Juden Eingang finden konnte. Man vergleiche in dieser Beziehung den im Exil lebenden und schreibenden Ezechiel mit dem nachexilischen Zacharja 1—8. Von den verhaßten Chaldäern hat man nichts angenommen, wohl aber von den befreundeten und innerlich den Juden näher stehenden Persern. Bei Ezechiel, der sonst das Bildlich-phantastische liebt, findet sich noch keine Spur vom Satan oder überhaupt von bösen Geistern.

Die religiöse Bildung, der ganze Kulturzustand, den das Gedicht in allen Theilen verrät, ist in einer früheren Periode schwer begreiflich. Die Leiden der chaldäischen Zeit waren gewiß groß und erschütternd. Das Gefühl der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott, seiner Endlichkeit und Sündhaftigkeit bemächtigte sich damals und im Exile so tief aller Gemüter, daß das Bewußtsein der sittlichen Selbständigkeit des Menschen, seiner freien Willenskraft — Gott gegenüber — fast zu Grunde gieng (vgl. Ps. 39. 51. 90). Die Zweifel aber, die sich hie und da regten, betrafen nur einzelne Fälle, nicht die ganze moralische Weltordnung und wurden deshalb noch leicht ausgeglichen, wie die Darstellung des babylonischen Jesaja (bes. K. 53) am deutlichsten zeigt. Im Buch Hiob dagegen sind beide Seiten, der unendliche Abstand des Menschen von Gott, die absolute Abhängigkeit neben der freiesten Selbständigkeit des sittlichen Willens im Menschen zum Bewußtsein gekommen und stehen sich schroff und unversöhnt gegenüber. Bevor aber der sittliche Idealismus der hebräischen Religion nicht so rein entwickelt war, konnte er auch nicht mit der Welt und Wirklichkeit so tief zerfallen.

Die fromme Stimmung der frühern Jahrhunderte wußte in allen einzelnen Fällen den besonderen Schmerz stets zu beschwichtigen und zu versöhnen. Das ganze Dasein aber als ein tiefschmerzliches, widerspruchsvolles aufzufaßen und Gott zum Vorwurf zu machen, wie Hiob es thut, das klingt sehr modern und setzt die Auflösung des sittlichen Organismus, den Bruch des Glaubens, bei welchem das hebräische Alterthum bis dahin seine Befriedigung gefunden, deutlich voraus. Solche

Zustände finden wir aber erst in der nachexilischen Zeit. Hiob zeigt den Anfang und der Prediger das Ende dieser Entwicklung.

Die ganze prophetische, unmittelbare Offenbarung des Sittengesetzes hat der Dichter des Hiob hinter sich, so gut wie die Verfaßer der Sprichwörter und des Predigers. Diese drei Stücke bilden ein engzusammenhängendes organisches Ganzes und bezeichnen die wesentlichsten Entwicklungsphasen der dritten und letzten Periode der hebräischen Nationalliteratur. Alle drei Stücke sind durchaus Produkte des gesunden Menschenverstandes, der freien Reflexion und gehören einer im Allgemeinen aufgeklärten, in den Massen gebildeten Zeit an, wie sich eine solche vor dem Exile nicht aufweisen läßt. — Diese spätere Zeit verrät sich auch sonst in vielen Einzelheiten, z. B. in der übertriebenen Ängstlichkeit, mit der Hiob für seine Kinder opfert, in der starken aramäischen Sprachfärbung u. dergl., was die Exegese weiter zu zeigen hat. Dahin gehört auch die Neigung, naturphilosophische Probleme zu behandeln, wie dieß die späteren hebräischen Apokryphen besonders lieben. So wird (Hiob 38—39) gefragt nach der Erzeugung des Thaues, des Regens und Reifs, nach den Vorratskammern des Schnees und Hagels, nach dem Ursprung des Windes, des Lichtes und der Finsternis, nach den Gesetzen der Wolkenbildung und aller Lufterscheinungen, des Blitzes u. s. w., Fragen, „die unsre heutige Physik in wißenschaftlicheren Ausdrücken zu formuliren, aber nicht befriedigend zu lösen vermag.“ [1])

Diese Freude an der Natur und die sorgsame Beobachtung ihrer Erscheinungen, die Schilderung der göttlichen Macht und Weisheit in der Lebensweise und in den Sitten der Thiere u. s. f. ist wesentlich nachexilisch und für diese politisch ganz ohnmächtige Zeit ebenso charakteristisch, als der gesteigerte religiöse Idealismus und das persönliche Freiheitsgefühl. Jene Naturschilderungen sind übrigens von unserm Dichter mit großer Meisterschaft entworfen. Beispielsweise stehe hier die Beschreibung des Straußen und des Rosses (39, 13 ff.), die sichtbar auf eigner Anschauung beruht:

Des Straußen Flügel schwingt sich fröhlich;
Ist fromm wohl die Schwinge und der Fittig?
Denn er überläßt seine Eier der Erde
Und läßt im Staube sie erwarmen.

Und dann vergißt er, daß der Fuß sie zertreten
Und das Wild des Feldes sie zermalmen kann.
Hart wie gegen Fremde ist er gegen seine Jungen;

1) Humboldt, Kosmos II. S. 48.

Ob der Vereitlung seiner Mühe ist er ohne Furcht;
Denn Gott ließ ihn der Weisheit vergeßen
Und theilte ihm keine Einsicht zu.

Wenn er einmal sich aufwärts schwingt,
Spottet er des Rosses und seines Reiters. —
Gibst etwa du dem Rosse Stärke
Und schmückst seinen Hals mit fliegender Mähne?
Läßest springend wie Heuschrecken es laufen,
Indem die Pracht seines Schnaubens furchtbar ist?

Springt es an im Thal, so frohlockt es der Kraft,
Zieht hinaus, entgegen der Waffenrüstung.
Es spottet der Furcht und verzaget nicht,
Und wendet sich vor dem Schwert nicht um,
Indem die Pfeile über ihm klirren,
Der blitzende Speer und das Wurfgeschoß.

Mit Raßeln und Rauschen rafft es die Erde fort,
Und hält nicht Stand, wann erschallt die Posaune.
So oft sie tönt, ruft's „hui!", riecht von ferne den Kampf,
Den Donner der Fürsten und das Schlachtgeschrei.

Über die Persönlichkeit dieses Dichters läßt sich nichts sagen, als was wir aus dem Gedichte selbst über sein Talent, über seine Weltbildung und seine gereifte Lebenserfahrung folgern können. Nach Hitzig, Hirzel u. A. soll er in Ägypten gelebt haben; allein was er von den dortigen Zuständen weiß, brauchte er nicht durch den Augenschein, durch einen längeren Aufenthalt daselbst sich erworben zu haben, indem die Hebräer seit Salomo fast immer freundlich oder feindlich mit Ägypten im Verkehr standen. Er mag immerhin das merkwürdige Land einmal besucht haben; aus dem Gedichte selbst aber folgt das nicht im Geringsten. Die Sage von dem sich verjüngenden Phönix (29, 18), die Erwähnung des Nilgrases und des Papyrus (8, 11), so wie der ägyptischen Grabdenkmäler (3, 14) beweisen das gewiß nicht. Jeder Reisende konnte ihm das erzählen; und sicherlich hat er selbst „die Wanderer am Wege," die den Weltlauf kennen (21, 19), vielfach befragt und war selbst unstreitig ein rüstiger Wandersmann. Die genaue Schilderung eines kunstmäßigen Bergwerkes (28) führt ebenfalls nicht notwendig nach Ägypten; denn auch die Phöniken trieben Bergbau, besonders in Spanien (1 Makkab. 8, 3) und noch weniger brauchte der Dichter selbst ein solches Werk gesehn zu haben. Auch Schiller hat die Heimat Tells nie gesehn, sondern nur nach der mündlichen Beschreibung Göthe's sie geschildert, und doch wie überraschend lebendig und treu! — Die Vorstellung von dem

im Luftraume frei schwebenden Erdkörper (26, 7) ist nicht spezifisch ägyptisch. Plato und Aristoteles haben sie auch. — Selbst die Beschreibungen des Nilpferdes und des Krokodils — wenn sie überhaupt von unserm Dichter herrührten — würden ebenfalls nicht auf einen in Ägypten lebenden Verfaßer schließen laßen. Wer diese Thiere selbst gesehn hat, wird weit weniger in eine so riesenhafte und wunderbare Schilderung derselben verfallen, als wer sie nur von Hörensagen und durch fremde Beschreibungen kennt.

Der Dichter lebte sicher in Palästina (15, 19) und war ein Judäer, nicht ein Stammbürger des nördlichen Reichs, wie man gleichfalls vermutet hat. Wir finden hier nichts von der beweglichen Phantasie und der Formlosigkeit, die sonst den Produkten des nördlichern Palästinas eigen ist. Die klare maßvolle Haltung, die scharfe und sichre Zeichnung aller Bilder, der strenge Sittenernst charakterisirt weit eher einen Angehörigen des Südens, einen Landsmann von Amos, Jesaja und Habakuk, als einen Stammverwandten Hosea's und des Sängers des Hohenliedes. Außerdem führt schon das hier nachgewiesene Zeitalter des Gedichtes auf einen Judäer als den Verfaßer und schließt einen Nordpalästinenser aus.

Mit etwas mehr Wahrscheinlichkeit könnte man den Verfaßer der eingeschalteten Reden Elihu's[1]), K. 32—37, wie Ewald vermutet, für

1) Die Unechtheit dieser Reden ist exegetisch und kritisch hinlänglich erwiesen. Abgesehn von dem verschiedenen Geiste, der verschiedenen Sprache und Darstellung unterbrechen sie den offenbaren Zusammenhang der Reden Hiobs und Gottes; denn K. 38 knüpft unmittelbar an K. 31 an. Außerdem wird Elihu weder im Prologe, noch im Epiloge erwähnt, vielmehr kündigt ihn der Dichter mit auffallender Ruhmredigkeit als eine ganz neue Erscheinung, auf welche er die Aufmerksamkeit hinlenken will, an. (Vgl. Psalm 49, 1—4. 78, 1—4). Beim Tadel der Freunde hätte er namentlich nicht fehlen dürfen, da er in derselben Einseitigkeit über Hiobs Leiden befangen ist, wie jene. Auch fällt es auf, daß Hiob nichts auf diese lange Rede erwiedert. Sie ist ein unorganisches, den Zusammenhang verwirrendes und störendes Einschiebsel, wie sich ähnliches in den meisten morgenländischen Dichtungen dieser Gattung findet. — Mit gleicher Berechtigung hat Ewald die Beschreibung des Krokodils und Nilpferdes für eine spätere Einschaltung erklärt. Die Beschreibung der göttlichen Macht und Weisheit aus der Schöpfung ist K. 38—39 vollendet. Die zweite Rede Gottes, 40, 1—14 und 42, 1—6 handelt bloß vom Verhältnis des Menschen zur göttlichen Gerechtigkeit, wobei die lange Schilderung von zwei seltsam gestalteten Bestien sehr störend ist. Außerdem steht dieß Stück ohne allen Übergang da und rührt vielleicht von demselben Verfaßer her, der auch die Reden Elihu's hinzugedichtet. — Ohne allen Grund hat man aber auch den Prolog und Epilog verdächtigen wollen. Es sind dieß zwei notwendige Bestandtheile des Ganzen, ohne welche das Gedicht ein unverständliches Bruchstück wäre. Über die prosaische Form vgl. die Geschichte Bileams S. 353.

einen in Ägypten lebenden Juden halten, der mit Jeremia dorthin geflohen und am Ende des 6. Jahrhunderts geschrieben, zumal wenn von eben diesem Verfaßer die offenbar nicht ursprünglichen Schilderungen des Nilpferdes und Krokodils (K. 40, 15 — K. 41) herrühren sollten. Nur lebte er entschieden später und jene Annahme ist eine bloße Möglichkeit. — Er spricht 36, 7 ff. von entthronten Königen, die in der Verbannung sich gebeßert und dann ein bequemes Leben geführt, wodurch er sich offenbar als einen nach dem babylonischen Exile Lebenden zu erkennen gibt. Stil und Darstellung sind von den echten Stücken bedeutend unterschieden; sie sind matt, weitschweifig, gesucht und noch mehr chaldaisirend, als jene, besonders 36, 2—6. Im Allgemeinen mögen diese Zusätze um 50 Jahre jünger sein, als die ursprüngliche Hiobdichtung. Das naturbeschreibende, malerische Element ist hier noch weiter ausgebildet und namentlich am Schluß, in der Beschreibung des Nilpferdes und des Krokodils schon zu einem rein äußerlichen, kalten und geistlosen Schmucke herabgesunken. Von wahrhaft poetischer Anschauung zeugt dagegen noch die Schilderung der göttlichen Größe K. 36, 26 ff., die als Probe deshalb hier Platz finden möge:

Sieh, Gott ist groß und wir begreifen ihn nicht;
Seiner Jahre Zahl ist unerforschlich.
Wenn er Waßertropfen zu sich heraufzieht,
So träufeln sie Regen als Dunst herab;
Davon rinnen die lichten Wolken,
Und tropfen nieder auf vieles Volk.

Doch wie versteht man die Ausspannung der Wolken?
Den krachenden Donner seines Zeltes?
Sieh, er breitet sein Licht um sich aus,
Und mit des Wolkenmeers Tiefen umhüllt er sich.
Denn damit richtet er die Völker
Und gibt auch Speise der großen Menge.
Die Hände umhüllt er mit dem Licht,
Und sendet es aus gegen Widersacher.
Sein Getöse verkündigt ihn
Sogar dem Vieh, das er heranzieht.
Ja, dabei erzittert auch mein Herz, (K. 37, 1)
Und bebt empor von seiner Stelle.

O hört doch nur das Toben seines Donners
Und das Gemurmel, das aus seinem Munde kommt!

Unter dem ganzen Himmel leitet er es hin,
Und seinen Blitz bis zu den Enden der Erde.
Ihm nach brüllt der Donner, er donnert mit dem hehren Ton,
Und hält die Blitze nicht zurück, wann erschallt sein Donner.

Wunderbar donnert Gott mit seiner Stimme,
Der da Großes thut, das wir nicht begreifen.
Denn er spricht zum Schnee: fall nieder zur Erde,
Und zum Regenguß, seinem prächtigen Regenguß!
Er versiegelt die Hand jegliches Menschen,
Damit Jeder erkenne seinen Schöpfer.

Dann geht das Wild in sein Versteck
Und lagert sich in seinen Höhlen.
Aus den Kammern [des Südens] kommt der Sturm,
Und die Kälte von den Nordwinden her.
Vom Hauche Gottes gibt es Eis,
Und des Waßers Weite kommt in's Enge.

Mit Feuchtigkeit beladt er die Wolke,
Und streuet aus sein blitzend Gewölk;

Das zieht dann umher nach seiner Leitung —
Zu thun Alles, was er ihm aufträgt — über den Erdkreis hin:
Entweder zur Strafe, wenn dem Lande sie gebührt,
Oder zur Gnade läßt er es kommen.

Nimm, o Hiob, dieß zu Ohren!
Staune und merke auf Gottes Wunder!
Weißt du, wie Gott ihnen Aufträge gibt,
Und erglänzen läßt sein Wolkenfeuer?
Verstehst du der Wolken Schwebungen,
Die Wunderthaten des vollkommenen Weisen? u. s. w.

Indes taumeln die Naturbilder hier doch mehrfach durcheinander und sind ohne rechte Ordnung zusammengereiht. Selbst in den echten Stücken K. 38—39, wo Gott aus dem Gewitter redend ein prachtvolles Naturgemälde entwirft, vermißt man das schöne Maß und die übersichtliche Ordnung, die z. B. den 104. Psalm so sehr auszeichnet. Die Lehrdichtung nimmt hier schon einen etwas gelehrten Charakter an und verrät auch durch solche Schwächen die spätere Zeit.

Als eine organische Fortbildung schließt sich, wie gesagt, an unser Gedicht

3. Der Prediger Salomo's.

Ein bestimmter äußerer Anlaß für die Entstehung des Buches Kohélet (d. i. Redner, Prediger in den Weisenversammlungen) läßt sich nicht nachweisen. Die geschichtlichen Beziehungen, die darin vorkommen, sind sehr allgemein gehalten und gehören keiner bestimmten Zeit an. Sie werden nur als Beispiele für die eigenthümliche Lebensansicht des Verfaßers beigebracht und können für diesen Zweck zum Theil erdichtet und ersonnen sein wie manche Beispiele in den salomonischen Sprüchen z. B. Kap. 7. Der innern Wahrheit, die veranschaulicht werden soll, geschieht dadurch kein Abbruch; denn die Beispiele sind so allgemein menschlich, daß sie zu jeder Zeit vorkommen konnten und sich tausendfach in der Geschichte wiederholt haben. — Die ganze Art und Weise aber, wie der Verfaßer das Leben und Schicksal des Menschen betrachtet, verrät uns deutlich den geschichtlichen Hintergrund seiner Zeit, und wir müßen darin den inneren und tieferen Anlaß zu dieser Schrift aufsuchen.

Im Allgemeinen ist der Prediger aus sehr verworrenen, unglücklichen Zeitverhältnissen hervorgegangen. Der nationale und sittliche Zusammenhang des Volkes scheint zerrißen. Die alten prophetischen Verheißungen, an denen die Nation Jahrhunderte lang sich aufrichtete, geben keinen Trost und keine Kraft mehr. Das Bewußtsein will sich nicht länger mit gläubigen Hoffnungen beschwichtigen laßen; es verlangt eine gegenwärtige, wahrhafte Versöhnung mit dem Leben, mit der wirk-

lichen Welt, und findet sie nirgends. So wird es endlich durch den harten Gang der Geschichte dazu hingedrängt, die Wahrheit und Richtigkeit der bisherigen religiösen Überzeugung, des althebräischen Glaubens in Frage zu stellen. — Der Verfaßer selbst hat unstreitig viel erfahren und erlebt. Er sucht denkend sich über die Zerwürfnisse und das Elend der Zeit zu erheben, und hat zu dem Ende nicht bloß das Resultat seiner Betrachtung, sondern auch den ganzen Weg, wie er zu demselben gelangte, in dieser Schrift niedergelegt. Dieß Resultat aber ist der Gedanke, daß Alles eitel sei.

Das ganze menschliche Leben und Streben erscheint ihm als zwecklos und nichtig; ein wahrhaftes höchstes Gut gibt es in der Wirklichkeit für den Menschen nicht. Daher bleibt ihm nichts übrig, als das Leben so heiter wie möglich zu genießen, ehe der freudenlose Tod allem Jammer ein Ende macht. — Zwei Hauptgedanken liegen der ganzen Betrachtungsweise eigentlich zu Grunde:

1) Der menschliche Geist kann weder in der Natur, noch in der sittlichen Welt eine vernünftige Zweckmäßigkeit und ein endliches Ziel der Entwicklung erkennen. Alles bewegt sich in einem ewigen Kreise; es gibt nichts Bleibendes im Wechsel der Erscheinungen, kein befriedigendes Resultat, kein wirkliches Gut. Eine gerechte sittliche Weltordnung ist zwar nicht zu läugnen; aber ebenso gewiß ist es auch, daß der Mensch sie nirgends wahrnimmt.

2) Da der Mensch nun mit aller Mühe und Tüchtigkeit keinen absoluten Zweck, kein wahrhaft reelles Gut im Leben findet, so kann er doch wenigstens Zwecke und Güter erreichen, die einen relativen Wert haben. Das Beste für ihn bleibt unter diesen Umständen, über den unerforschlichen Plan der göttlichen Weltordnung, wonach es dem Gerechten so oft schlecht ergeht, während der Ungerechte sich wohl befindet, nicht zu grübeln. Vielmehr, da des Menschen Leben in der Erscheinung sichtbar dem Zufalle preisgegeben ist, so soll man Zeit und Umstände klüglich benutzen, die Lust des flüchtigen Augenblicks, die man erhaschen kann, dankbar genießen, dabei aber den Glauben an die göttliche Weltordnung und an eine gerechte Vergeltung nicht aufgeben. Dieß sind die Grundgedanken, die der Verfaßer aufs mannigfachste durchzuführen und zu beweisen sucht.

Im Allgemeinen gehört der Prediger der hebräischen Lehrdichtung an wie die Sprüche und Hiob. Mit beiden hat er Ähnlichkeit. Den Sprüchen nähert er sich durch zahlreiche zusammengereihte Sprichwörter; dem Buch Hiob aber durch die unverkennbare Einheit und Planmäßig-

keit des Ganzen. Das vorausgestellte Thema von der Nichtigkeit aller Dinge bildet den Faden, der durch das ganze Buch sich hindurchschlingt und auch am Schluß als Resultat der Untersuchung deutlich ausgesprochen wird. Die in der Mitte liegenden Partien entbehren zwar eines strengen Fortschritts; die Übergänge fehlen hier oft ganz oder sind bloß äußerlich und zufällig. Überhaupt ist die Ausdrucksweise dunkel und verworren, indem der Verfaßer sichtbar mit der Sprache wie mit den Gedanken ringt und außerdem mancherlei Abschweifungen sich erlaubt. Allein er lenkt doch immer wieder ein und kommt auf sein Thema zurück. Das Verständnis aber ist dadurch am meisten erschwert worden, daß die skeptischen Betrachtungen bald in der Form von philosophischen Deduktionen, bald als Klagen, bald als Fragen, bald in der Form von Sprichwörtern vorgetragen werden, weshalb manche Ausleger nichts als Planlosigkeit, eine Zusammenstellung einzelner Reden ohne Einheit und logische Ordnung darin fanden. Seltsam hielt Herder (Briefe das Studium der Theol. betr. 1, 180 ff.) das Buch für ein Zwiegespräch zwischen einem Zweifler und einem warnenden Lehrer. Ein solcher Dialog ist nirgends angedeutet. Alles Einzelne und Abgerißene läßt sich jedoch auf die angegebenen Grundgedanken zurückführen.

Bei dieser sichtbaren Einheit des Stoffes und des allgemeinen Inhalts tritt die Einheit der Form, wie fast in allen größern Kompositionen der Hebräer, mehr in den Hintergrund, und zwar hier noch weit mehr wie z. B. im Hohenliede und in der Schrift des Hosea. — Der Gedankengang des Buchs, indem sich leicht verschiedene Abschnitte unterscheiden laßen, ist folgender:

Den Grundgedanken, die Eitelkeit und Nichtigkeit aller Dinge, beweist der Verfaßer zunächst aus dem zwecklosen Kreislaufe derselben. Alles wiederholt sich ohne Ziel und ohne Resultat. Ein Geschlecht geht und ein anderes kommt, und bei diesem gleichmäßigen Wechsel verbleibt auch die Erde und die ganze Naturordnung ewig dieselbe und entwickelt sich nicht weiter. Dieser zwecklos kreisende Naturlauf reizt zwar den Menschen immer aufs Neue zu staunender Betrachtung, allein begreifen kann er ihn nicht. — Hierauf wendet er sich näher zum Leben und Streben des Menschen. Der natürliche Wißensdrang, der Trieb, das Wesen der Dinge zu ergründen, bleibt unbefriedigt und ist mithin eine Qual für ihn. Deshalb ist die Weisheit selbst eitel und nichtig; denn eben durch sie erkennt der Mensch die Unvollkommenheit des Lebens und die Unzulänglichkeit alles Strebens. Er kommt durch sein Wißen bloß zu dem niederschlagenden Resultate, daß er eigentlich nichts weiß und nichts

wißen kann (K. 1). — Jener Schmerz über die Nichtigkeit des Strebens nach Weisheit wird nicht gelindert durch irdischen Lebensgenuß und durch Thätigkeit in großen Unternehmungen. Sie gewähren kein wahrhaftes Glück, keine dauernde, ungestörte Befriedigung. Denn der Weise hat im Grunde kein beßeres Loos als der Thor. Beide rafft der Tod ohne Unterschied dahin. Was der Weise aber durch Mühe und Arbeit etwa zu Stande bringt, das gereicht meist nur Andern, vielleicht einem Thoren zum Genuß. Diese Betrachtung verdirbt ihm aber alle Freude an seinen Bestrebungen. — Der vorläufige Schluß ist der: „Es gibt kein Heil für den Menschen, als daß er eße und trinke und seine Seele Gutes genießen laße bei seiner Mühe. Auch solches sah ich, daß es kommt aus Gottes Hand." Indes stößt der Verfaßer dieß Resultat sofort wieder um; denn das Genießen hängt nicht vom Willen des Menschen, sondern von der Willkür Gottes ab; mithin ist auch das Streben nach Genuß etwas Nichtiges (K. 2).

An diese Bedenken in Betreff des Genußes knüpfen sich sofort noch andere an. Gott hat jedem Ding, auch dem Menschen, seine Zeit und sein wechselndes Geschick unabänderlich fest bestimmt. Er selbst kann durch sein Wollen und Streben diese göttliche Ordnung nicht aufheben; ja er kann sie in ihrem innersten Grunde nicht einmal erkennen. Jedes Ding hat Gott schön gemacht, heißt es; er hat mit seiner Zeit (d. i. mit seiner wechselnden, endlichen Erscheinung, wonach es entsteht und vergeht, mit dieser Zeitlichkeit hat er) zugleich die Ewigkeit in sein Innerstes gelegt; d. i. er hat ewige Dauer in die Dinge gelegt, etwas Unvertilgbares, gleichsam die ewige Substanz, die alles Vergehende immer aufs Neue in die Erscheinung treten läßt. Daher der beständige Kreislauf der Dinge 1, 4, 10. 3, 14. Der Mensch erkennt aber nur diese Erscheinungen, nicht das an sich seiende Wesen der Dinge, was jene Gegensätze des Entstehens und Vergehens verbindet und ihre ewige Wiedererzeugung erklärt. — Durch jene unabänderliche Weltordnung soll der Mensch seiner Endlichkeit und Abhängigkeit inne werden und Gott fürchten. — Nun aber enthält die göttliche Weltordnung Vieles, was gar nicht in der Ordnung ist, z. B. ungerechtes Gericht. Freilich wird der Frevler seiner Zeit der Strafe verfallen; so dachte der Prediger und suchte sich dabei zu beruhigen. Dann aber sah er weiter, daß der Mensch eigentlich vor dem Thiere keinen Vorzug habe. Beide trifft das gleiche Todesloos. Es ist daher das Beste, sich über sein Thun zu freuen, weil dieß dem Menschen vergönnt ist (K. 3).

Wie nun der Prediger sein Auge auf die Gegenwart richtete, auf die

er allein angewiesen ist, und da die vielen Bedrückungen und trostlosen Ungerechtigkeiten sah, da pries er die Todten glücklicher als die Lebenden; glücklicher als Beide aber diejenigen, die gar nicht geboren worden. — Denn alle Tüchtigkeit geht doch nur darauf hinaus, es einem Andern zuvor zu thun, und diese Anstrengung, meint er, sei der Mühe nicht wert. Doch nur ein Thor — so räsonnirt er weiter — würde bei diesen unvermeidlichen Übeln ganz müßig bleiben und die Hände in den Schooß legen. Der Vernünftige sucht sich zu faßen und thut immer das, was unter zwei entgegengesetzten Dingen wenigstens das relativ Beßere und Nützlichere ist. Da die öffentlichen Zustände so heillos schlecht sind, so könnte es Einem in den Sinn kommen, sich von der menschlichen Gesellschaft zurückzuziehen. Allein da würde er durch Isolirung seine Qual und das Übel nur noch vermehren. Zwei, die sich im Leben verbinden, sind immer beßer daran, als der allein stehende. Hier kommt folgende Nutzanwendung: „Fallen sie, so hilft der Eine dem Andern auf; — — und wenn Zwei zusammenliegen, so wird es ihnen warm; der Einzelne aber, wie kann er warm werden?" — Dann kommen verschiedene Klugheitslehren, theils in Beispiele, theils in Sprüche gekleidet, wie ein ehrlicher Mann bei dieser mangelhaften Weltordnung sich zu verhalten habe. Vor Allem wird Weisheit und Gottesfurcht empfohlen, (K. 4), und vor übereilten Gelübden gewarnt. — Bei den Ungerechtigkeiten soll man bedenken, daß ein höchster Richter über alle Herrscher wacht. Darauf zeigt er die Thorheit des Strebens nach Reichthum. Die Vermehrung des Vermögens vermehrt nur die Sorgen. Genießt aber der Reiche sein Gut in vollem Maße, so hat es wenigstens der Arme, der viel arbeiten muß, bei Nacht immer beßer; denn er wird einen guten Schlaf haben. Am schlimmsten aber hat es der reiche Geizhals, der sein Lebenlang ohne Genuß, nur für lachende Erben arbeitet und in Gram und Unlust seine Tage verbringt. Deshalb ist es vielmehr schön, zu eßen und zu trinken, so lang das kurze Leben dauert. Die Fähigkeit aber, sein Hab und Gut sich schmecken zu laßen, ist ein Glück und eine Gabe Gottes (K. 5). — Sodann wird die Unseligkeit des Nichtgenießens so wie die Unfähigkeit dazu weiter beschrieben. Obwohl nun das Verlangen nach Genuß nie ganz gestillt wird, da der Mensch immer auf's Neue hungert und dürstet, so ist doch das Gegenwärtighaben des zu genießenden Gegenstandes immerhin beßer, als die Regung der ungestillten Begierde (K. 6).

Im 7. Kapitel folgen zunächst (V. 1—23) eine Reihe von verschiedenen, nur äußerlich zusammengereihten Sprüchen und Klugheits-

lehren. Ein vernünftiges Maßhalten wird besonders empfohlen. Da selbst ein genußreiches Leben keinen dauernden Wert hat, obwohl der Genuß noch das einzige Gut ist, das der Mensch erreichen kann, so lenkt der Prediger einstweilen seine finstere Stimmung auf den Gedanken von Tod und Trauer hin, und diese trübe Betrachtung findet er angemeßener und heilsamer, als Scherz und laute Lust. Was Gott gekrümmt, kann der Mensch nicht grad machen. Daher die Mahnung: „am guten Tag sei guter Dinge, und den traurigen Tag ertrage!" Beide soll man als notwendig und als von Gott angeordnet hinnehmen. — Ferner macht er die Wahrnehmung: „Mancher Gerechte geht unter durch seine Gerechtigkeit, und mancher Frevler lebt lange durch seine Bosheit." Daher rät er: „sei nicht allzu gerecht! — und sei nicht allzu schlecht!" und will damit vor den verderblichen Übertreibungen nach beiden Seiten hin warnen. Der goldne Mittelweg wird angepriesen; man soll das Eine thun, und das Andere nicht laßen; um fremdes Gerede sich nicht kümmern u. s. w. — Die Weisheit nun, die Kohelet überall aufsuchte, ließ ihn unter Anderm auch erkennen, daß die eingefleischte Sünde eigentlich — das Weib sei. Das Schlimmste aber ist, daß Weisheit vor diesem Übel nicht schützt; nur Gott kann den, der ihm gefällt, davor bewahren. Er spricht hier mit wahrem Ingrimm von dem weiblichen Geschlechte: „Da fand ich etwas, das bittrer ist, als der Tod: das Weib nämlich, dessen Herz Netze und Schlingen, und dessen Hände Feßeln sind; wer Gott gefällt, entrinnt ihr. — Unter tausend [Menschen] fand ich einen Mann; aber ein Weib fand ich unter all diesen nicht." Doch hebt er 9, 9 auch das Glück des Familienlebens hervor und bestreitet hier nur die Reinheit und Ehrenhaftigkeit des weiblichen Charakters.

Hieran schließen sich K. 8 weitere Klugheitslehren, die aber mehr nach der äußern Zweckmäßigkeit ertheilt werden. So gebietet die Weisheit, einer Regierung unbedingt zu gehorchen, sich nicht zu empören und selbst ungerechte Befehle auszuführen, und zwar der eignen Erhaltung wegen, und sich dabei zu beruhigen, daß Gott den König schon einmal dafür strafen werde. Indes kaum ertheilt der Verfaßer einen Rat, so steigen ihm Bedenken auf, die er sofort vorträgt. — Die Lehre, daß der Mensch sich bei den Vorschriften seiner Vorgesetzten nicht um Recht oder Unrecht kümmern solle, weil Gott jeden Frevler sicher strafen werde, erscheint ihm doch ebenfalls bedenklich und einseitig, weil so mancher Frevler nicht bestraft, und so mancher Schuldlose von Unglück heimgesucht wird. Durch dieß Zögern der göttlichen Strafgerechtigkeit wird übrigens die Sündhaftigkeit der Menschen noch befördert. Bei dieser

verkehrten Weltordnung bleibt dem Menschen daher nichts übrig, als der Genuß des Augenblicks; denn den geheimnisvollen Grund dieser göttlichen Ordnung vermag er mit aller Mühe doch nicht zu erkennen.

Das Schicksal des Menschen trägt den Charakter der Zufälligkeit, ist aber von einer höhern Macht unabänderlich bestimmt, namentlich in Beziehung auf Leben und Sterben. Dasselbe Todesloos trifft den Gerechten wie den Ungerechten, den Frevler wie den Frommen; da wird Niemand ausgenommen, und ein lebender Hund — heißt es deshalb — ist beßer, als ein todter Löwe. Die ganze Bitterkeit und der Zwiespalt des Bewußtseins spricht sich hier am schärfsten aus. Die Lebenden wißen doch wenigstens Etwas gewiß, nämlich daß sie sterben müßen; die Todten aber wißen ganz und gar nichts mehr. Daher die wiederholte Aufforderung: „Wohlauf denn, genieße mit Freuden dein Brod und trinke deinen Wein mit fröhlichem Herzen! — Genieße des Lebens mit dem Weibe, das du liebst, alle Tage deines nichtigen Lebens hindurch, die Gott dir geben wird unter der Sonne!" — Das Bedürfnis geistiger und leiblicher Thätigkeit möge man hier befriedigen; denn in der Unterwelt ist es mit dem Denken und Wirken vorbei. Kaum aber hat er diesen Rat gegeben, so erblickt er auch schon die Mängel, die jeder menschlichen Thätigkeit anhaften. Nicht der Wille, noch die That des Menschen erreichen das beabsichtigte Ziel, sondern Zeit und Umstände entscheiden das Schicksal des Menschen. Nicht die Schnellen gewinnen den Lauf, noch die Starken den Krieg. Ebenso sichern geistige Begabungen nicht den Erfolg einer Unternehmung, sondern Alles hängt vom Geschick, von zufälligen Umständen ab. „Nicht haben die Weisen auch Brod, noch die Klugen auch Reichthum, noch die Einsichtsvollen auch Gunst, sondern Zeit und Zufall trifft sie Alle." — Aus einem fingirten Beispiele zeigt er sodann, wie die Weisheit eines einzigen armen Mannes mehr vermochte, als ein ganzes Kriegsheer, obwohl sonst die Weisheit des Armen verachtet ist. Ebenso kann aber auch umgekehrt ein einziger Sünder und Unweiser viel verderben (K. 9).

Derselbe Gedanke wird K. 10, 1 durch ein Bild ausgedrückt. Dann folgen wieder verschiedene Beobachtungen und Lebensregeln; z. B. dem Zorne eines Machthabers soll man mit Faßung und Gelaßenheit begegnen; dadurch könne man große Sünden beseitigen. Ein Übel aber ist es, daß die Herrscher in Folge eines Misgriffs oft Thoren und Knechte auf hohe Stellen erheben, während reiche, fürstliche Ritter zu armen Fußgängern herabsinken. Es werden dann abermals Sprichwörter angeführt, die aber in den Zusammenhang oft nicht beßer paßen, als die

meisten von Sancho Pansa angebrachten Sprichwörter. Im Allgemeinen besagen sie jedoch, daß einem Menschen bei seinen Unternehmungen im Leben allerlei Misgeschick begegnen kann, indem jedes Geschäft seine besonderen Gefahren hat. Er warnt sodann vor der Thorheit des Vielredens, und auch in Gedanken soll man z. B. einem Könige nichts Böses wünschen:

Auch in Gedanken fluche nicht dem König!
Und in deiner Schlafkammer fluche nicht dem Reichen!
Denn der Vogel des Himmels entführet den Laut,
Und der Beflügelte meldet das Wort. —

Kap. 11, 1 wird zu rücksichtsloser Wohlthätigkeit aufgefordert:

Wirf dein Brod auf die Fläche des Waßers![1])
Denn im Lauf der Tage wirst du's wiederfinden.

Ferner soll man den Geschäften sich nicht entziehen; denn „wer auf den Wind passt, der säet nicht, und wer in die Wolken sieht, der erntet nicht." Vielmehr soll man unermüdet und zu jeder Zeit arbeiten, um so für's Leben gesichert zu sein. Denn trotz aller Übelstände ist das Leben doch schön:

Denn süß ist das Licht,
Und lieblich ist's den Augen,
Die Sonne anzuschauen.
Ja wenn der Mensch
Viele Jahre leben würde,
So freu er sich in allen
Und denke an die Tage der Finsternis!
Denn ihrer werden viel sein.
Alles Werdende ist vergänglich.

Daher die Aufforderung, das Leben heiter zu genießen — aber in Gottesfurcht — bevor das freudenlose Alter kommt, dessen Gebrechen in bildlichen Ausdrücken geschildert werden:

Freue dich Jüngling
In deiner Jugend,
Und dein Herz sei guter Dinge
In deiner Jugendzeit!
Wandle deinem Herzen nach
Und nach der Lust deiner Augen![2])
Laß den Gram aus deinem Herzen
Und halte Übel ab von deinem Leibe!
Denn Jugend wie Morgenrot
Ist vergänglich.
Doch wiße, daß über dieß Alles
Dich Gott vor's Gericht zieht.

Und gedenke deines Schöpfers
In deiner Jugendzeit,
Ehe noch kommen die Tage des Übels,
Und sich nahen die Jahre,
Von welchen du sagen wirst:

---

1) Für den Sinn vgl. den türkischen Spruch:
„Thu Gutes und wirf das Brod in's Meer!
Sieht es der Fisch nicht, so sieht's doch der Herr!"

2) Im hebräischen Text folgen hier zwei Zeilen, die deutlich an's Ende der Strophe gehören.

Sie gefallen mir nicht;
Ehe noch sich verfinstert
Die Sonne und das Licht,
Der Mond und die Sterne,
Und die Wolken zurückkommen
Nach dem Regen!

Zu der Zeit, da zittern
Die Hüter des Hauses (d. i. die Hände),
Und krümmen sich die starken Ständer (die Beine);
Da feiern die Mahlzähne,
Weil ihrer wenig geworden,
Und da verdunkeln sich
Die aus den Fenstern Sehenden;
Da verstopfen sich
Die Öffnungen zur Straße,
Weil gedämpft ist der Laut der Mühle;
Da steht man auf, so bald die Vögel singen,
Und doch trauern alle Lieder.

Auch vor Anhöhen scheut man sich
Und Schrecknisse drohen unterwegs.
Man verschmäht die Mandelnuß,
Und tragen läßt sich der Aufspringer
Und die Kapper[1]) wird wirkungslos.
Denn der Mensch geht dahin
Zu seiner ewigen Wohnung,
Und dann ziehen die Klagleute durch die Straßen.

Der Staub kehrt zurück
Zur Erde, wie er gewesen,
Und der Lebenshauch zu Gott,
Der ihn gegeben.

Persönliche Unsterblichkeit ist mit diesen Worten nicht im Entferntesten ausgesprochen. Vielmehr, so wie Gott den Lebenshauch des Menschen zurückzieht, hört er eben damit auf, ein selbstbewußtes Einzelwesen und ein besonderer Geist zu sein. An diesen traurigen Ausgang des Menschen schließt sich daher auch sogleich der alte Ausruf über die Nichtigkeit aller Dinge. — Dann wird das Ergebnis der ganzen Untersuchung kurz angegeben: „Das Ende der ganzen Rede laßet uns hören: fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das soll Jedermann! Denn jede That wird Gott vor's Gericht ziehn, jede verborgene, sie sei gut oder böse."

So kehrt der Prediger, der durch seinen bittern Skepticismus den religiösen Boden oft verlaßen und einen Anlauf zu einer philosophischen Betrachtung genommen, doch zuletzt immer wieder auf den religiösen Standpunkt zurück. Dieser aber ist in ihm noch so mächtig, daß all seine Zweifel nicht in praktischen Unglauben und in leere Verzweiflung ausarten, vielmehr rettet er sich den Glauben an eine sittliche Weltordnung und an eine ursprüngliche Zweckmäßigkeit der Dinge, obwohl er verzichten muß, sie irgendwo in der Welt zu erkennen. Er ist tief ergriffen von dem Zerwürfnis und dem Unglück der Zeit, die einer völligen Auflösung alles Bestehenden und Wirklichen entgegen gieng. Auf dieß aber, auf das Erdendasein, war das Leben der Hebräer angewiesen. Das Jenseits gab keinen Trost, keine Hoffnung bei den Leiden im Diesseits; denn mit dem

1) Die Kapper, als ein Reizmittel, versagt bei einem Greise endlich ihre Dienste und kann dem euphemistisch bezeichneten lahmen „Springer" nicht mehr aufhelfen.

Tode war Alles aus. Bei dieser Nichtigkeit des wirklichen Weltzustandes blieb dem Einzelnen endlich nichts übrig, als der Genuß und das Festhalten des Augenblicks, und diesen setzt der Prediger für das Erdenleben überhaupt. Der Genuß grober Sinnlichkeit ist damit keineswegs empfohlen. Ebenso wenig darf man aber mit Ewald u. A. den natürlichen Lebensgenuß zu sehr idealisiren und sagen: „Die Freude am Leben, die der Verfaßer als das Höchste hier aufstellt, ist nichts als die Gottesfurcht selbst.“ Im Gegentheil ermahnt der Verfaßer ja bestimmt genug, beides zu verbinden, den sinnlichen Genuß und Frömmigkeit, so daß keine Seite die andere stört, vielmehr Natur und Geist, Sinnlichkeit und Sittlichkeit wie in der schönen Kunst harmoniren. An sich aber ist das Eßen und Weintrinken u. s. w. doch kein religiöser Akt.

Mit einer Skepsis, wie der Prediger sie vorträgt, wird übrigens jedes einseitig religiöse Bewußtsein enden müßen, sobald es mit der Welt in ernstlichen Konflikt gerät. Nach althebräischer Anschauung werden alle Weltbegebenheiten unmittelbar auf Gott zurückgeführt. Ein freier sittlicher Wille regiert die Natur und Menschenwelt. Allein schon in der Natur läßt sich ein so bewußter, nach Zwecken und Plänen wirkender Wille nicht nachweisen, und das religiöse Nachdenken gerät immer in Zweifel, wenn es z. B. ernstlich nach dem göttlichen Zwecke der Heuschrecken und alles Ungeziefers fragt. Ebenso in der sittlichen Welt. Wie kann ein allmächtiger Wille Alles leiten, wenn der Mensch sittlich frei und für seine Handlungen verantwortlich sein soll? Das religiöse Bewußtsein stellt sich das Wesen Gottes bloß vor und kann den Zweckbegriff nicht entbehren. Bei der richtigen Idee einer moralischen Weltordnung unterscheidet es aber nicht das rein Zufällige und Freie und das Notwendige, nicht die ewigen Gegensätze von Natur und Geist, die in jedem einzelnen Menschenleben wie in der Weltgeschichte zusammenwirken und das wirkliche Dasein bedingen. So regiert Gott nicht allein die Welt, sondern hat sie zum Theil den Händen der Menschen übergeben, und die richten viel Unheil an, wofür Gott nicht verantwortlich sein kann. Und deshalb zeugt es von geringer Denkkraft, wenn man den Misbrauch der menschlichen Freiheit und die tausend Zufälligkeiten im Laufe der Natur, gegen welche der Mensch sich nicht gehörig verwahrt, der göttlichen sittlichen Weltordnung zuschreiben will.

Früher glich das Leben selbst alle scheinbaren Widersprüche noch aus. Allmählig aber gieng es — ähnlich wie das Leben und Denken der Griechen — nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin auseinander. Die eine suchte resignirend und in ganz abstrakter Weise das Allgemeine

festzuhalten, die stoische Richtung, die bei den Hebräern Hiob repräsentirt; die andre dagegen ergriff das Einzelne, Besondere, den Lebensgenuß, und dieser epikuräischen Richtung gehört im Allgemeinen auch der Prediger an. Er stellt eigentlich die letzte Entwicklung des althebräischen Standpunktes dar, nämlich die Auflösung und den Verfall desselben, und bahnt so den Weg zu einer neuen und höhern Form des Bewußtseins an, wie sie später im Christenthum erschienen ist. Das Wort des Predigers: „Alles ist eitel“ bildet in Wahrheit den Übergang zu den Worten Christi: „mein Reich ist nicht von dieser Welt.“

Es ist mir noch übrig, das Zeitalter des Buchs genauer zu bestimmen. Alle Beweise, welche für ein verhältnismäßig spätes Zeitalter der Hiobdichtung sprechen, treffen in einem noch viel geschärfteren Grade beim Prediger zu. Das Prophetenthum ist längst erloschen. An die Stelle der unmittelbaren religiösen Begeisterung ist das freie reflektirende Denken getreten, und dieß erscheint hier bereits so weit entwickelt, daß es einer wißenschaftlichen Erörterung nahe kommt. Daneben erscheinen die Priester in höchster Würde als Boten Gottes wie früher die Propheten. K. 5, 5. vgl. Haggai 1, 13. Mal. 2, 7. Bestimmter kann der Prediger nur längere Zeit nach Hiob geschrieben worden sein. Die dort gegebene Lösung befriedigte nicht mehr; das Unglück der Nation nahm zu und zugleich wuchs das freie Denken, so daß die lang zurückgehaltenen Zweifel über die Widersprüche in der göttlichen Weltordnung endlich mit aller Schärfe und Entschiedenheit hier ausgesprochen werden konnten. Unser Buch vollzieht gewißermaßen das Weltgericht am hebräischen Religionsprincipe, indem es dasselbe auflöst und seine Schranken, sein Endliches und Ungenügendes darlegt.

Die Grundgedanken der späteren jüdischen Sekten treten hier schon im Keime hervor, finden sich aber noch ungeschieden bei einander. Das reflektirende Denken und Philosophiren stellt den Verf. im Allgemeinen auf die Seite der Pharisäer. Auch die Ängstlichkeit K. 4, 17. 5, 1—5 und sonst ist ganz pharisäisch. Dagegen klingt die Verwerfung der Unsterblichkeit sehr sadducäisch. K. 3, 18—21. 9, 3—9. Ebenso die freie Ansicht, daß man die Freuden des Lebens möglichst heiter genießen solle, weshalb die Sadducäer des Epikuräismus beschuldigt wurden. Die ziemlich fatalistische Lebensansicht aber nähert ihn den Essenern, während man in K. 4, 5 ff. eine Polemik gegen die essenische Flucht aus dem wirklichen Leben finden könnte.

Diese Elemente entwickelten sich ganz naturgemäß aus der althebräischen Weltanschauung und sehr mit Unrecht hat man hier schon

einen Einfluß der griechischen Philosophie nachweisen wollen. — Nach Ewald[1]), Knobel[2]) u. A. wurde es in den letzten Zeiten der Perserherrschaft geschrieben, also noch vor dem Jahre 330. Wahrscheinlich jedoch dürfen wir es noch etwas weiter, nämlich bis in den Anfang der macedonischen Herrschaft herabrücken. Im Allgemeinen wird es kurz vor oder kurz nach dem Jahre 300 vor Chr. verfaßt worden sein. Aus dieser Zeit erklärt sich hinreichend die aufgelöste, stark chaldaisirende Sprache, die sich schon ganz der späteren rabbinischen oder talmudischen Ausdrucksweise nähert.

Der geschichtliche Hintergrund, den unser Verfaßer überblicken konnte, war also der Sturz des Perserreichs durch Alexander den Gr., die Unterwerfung von Palästina und Phönicien unter griechische Herrschaft; ferner das Ende Alexanders, der Zerfall seines ungeheuren Reiches, die Kämpfe seiner Feldherren, die Bildung neuer Reiche und neuer Dynastien. Auf solche erschütternde Wechsel wird mehrfach hingewiesen, und auch der ethische Standpunkt des Buchs erklärt sich am natürlichsten aus eben dieser Periode. Die Schrift noch weiter herabzurücken nötigt uns nichts.

Weit bestimmtere historische Beziehungen nimmt Hitzig[3]) an. Der Prediger soll im Jahr 204 vor Chr., als man in Palästina einem Angriff des Antiochus des Gr. entgegen sah, geschrieben sein. Zur Begründung dieses Resultates werden mehre Aussprüche auf ganz spezielle geschichtliche Veranlaßungen bezogen. Die bittern Klagen z. B. über die Schlechtigkeit der Frauen, über ihr ränkevolles, hinterlistiges Wesen (K. 7, 26) werden auf eine Buhlerin des 4. Ptolemäers, auf die Agathoklea gedeutet, während sie offenbar ganz allgemein auf die Weiber überhaupt bezogen werden sollen. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Belegen aus der Geschichte. Selbst die angedeuteten Thronwechsel verlangen nicht notwendig eine historische Erklärung aus der Zeit des Verfaßers. Dergleichen war von jeher vorgekommen. Die Geschichte Israels selbst bot Beispiele genug für solche Betrachtungen, die aber auch in der Gegenwart des Verfaßers die allgemeinste Bestätigung fanden. Eben deshalb konnten sie als allgemeine Erfahrungssätze über das Schicksal der Menschen hier vorgetragen werden.

Über die Persönlichkeit dieses skeptischen Predigers läßt sich nichts

---

1) Ewald, die poet. Bücher des alten Bundes. 1837. IV. S. 178.

2) Knobel, Kommentar über das Buch Kohelet. 1836.

3) Hitzig, der Prediger Salomo's, erkl. 1847.

sagen. Daß es Salomo nicht war, folgt schon aus dem nachgewiesenen Zeitalter des Buchs. Der ganze Vortrag aber wird einem israelitischen Könige, dem alle Mittel des Lebensgenußes zu Gebot standen, in den Mund gelegt. Anfangs passt Alles ziemlich gut für Salomo; aber schon K. 7, 27 ist von Kohelet in der dritten Person die Rede, und am Schluß K. 12, 9—10 wird die Fiktion aufgegeben und gesagt, Kohelet sei ein Weiser, ein Volkslehrer gewesen. Der späteren Tradition jedoch, die das Buch dem Salomo selbst zuschrieb und die wir schon in der Überschrift antreffen, verdanken wir wahrscheinlich die Erhaltung dieses merkwürdigen Stückes.

Wer bloß zur Erbauung die sogenannten salomonischen Schriften lesen und sich mit dem Verständnis einzelner Sprüche begnügen will, der kann sich immerhin die Vorstellung bilden: Salomo habe das Hohelied gedichtet als er jung, feurig und verliebt gewesen; er habe die Sprichwörter geschrieben im reiferen, ruhigen Mannesalter und endlich am Abend seines Lebens den ernsten Prediger. Die wißenschaftliche Kritik aber muß all diese Schriften dem Salomo absprechen. Daß übrigens die Hauptseiten, welche sie darstellen, auch in den Dichtungen Salomo's vertreten sein mochten und deshalb die spätere Tradition einen berechtigten Anhaltspunkt hatte, habe ich S. 176 f. zu zeigen gesucht.

Sieht man auf den rein poetischen Wert, so steht der Prediger tief unter dem verwandten Hiob, der doch auch eine Gedankendichtung ist, aber alles Ideelle in meisterhafter Form zu verkörpern versteht. Der Skepticismus an sich, und besonders ein so verbißener und Alles zersetzender, wie er im Prediger erscheint, ist überhaupt das Grab aller echten Poesie; diese liebt das volle frische Leben und muß für alles Gute und Schöne sich begeistern können. Allein welche Begeisterung bliebe dem Prediger, der in Allem ein Haar findet und Alles für eitel und nichtig erklärt, wohl noch übrig? Am wenigsten konnte in einer so glaubensarmen Zeit die religiöse Lyrik noch gedeihen, die überhaupt in Zeitaltern der Aufklärung noch niemals besonders geblüht hat; und auch von weltlicher Volkspoesie, die neben der reflektirten und studirten Kunstdichtung sich erhalten und diese abgelebte Gattung hätte auffrischen und verjüngen können, findet sich keine Spur.

Bei der damaligen skeptischen Verstandesbildung fehlte dem Volke sowohl alle Naivetät und Natürlichkeit, als auch die Anschauung eines poetischen Ideals. Unter dem fortwährenden Druck der Zeit hatte sich allmählig eine durchaus nüchterne, prosaische, krankhaft kritische Auffaßung des Lebens festgesetzt. So schon im Prediger. Man vermißt hier

durchgängig jeden eigentlich poetischen Hauch, jeden idealen Zug, der auch eine schönere Form erzeugt haben würde. Vielmehr sinkt die Darstellung häufig zur reinen Prosa herab. — Die fortgeschrittene Reflexion liebt es im Allgemeinen, sich so knapp und kurz als möglich auszudrücken. Sie liebt ferner die epigrammatische Spitze, den Kontrast und die künstlichen Gleichnisse, wodurch dann manches noch geistreich und rätselhaft tiefsinnig erscheint, was es an sich keineswegs ist. Diesen Charakter der künstlichen Kürze und der Zierlichkeit im Ausdruck haben die meisten poetischen Stücke der nacherilischen Zeit: am schönsten die Sprüche, Hiob und viele Psalmen, z. B. die Stufenlieder. Kohelet dagegen zeigt schon die Entartung dieser Richtung; die schöne poetische Form fehlt hier gänzlich, wie dem Buch Daniel, ein Mangel, der aus den gleichen Ursachen auch den späteren Talmudischen Schriften eigen ist.

Indes erhielt die freidenkende, skeptische Richtung, die im Prediger mit einer gewißen krankhaften Gereiztheit auf die Spitze getrieben worden, etwa hundert und zwanzig Jahre später (um 180 bis 200) noch ein schönes Gegenstück und eine positivere Ergänzung, die kurz zu erwähnen ist. Es ist dieß

4. das Spruchbuch des Jesus, des Sohnes Sirachs.

Die weniger verworrene, ruhigere Zeit, in welcher der Verfaßer dieser gehaltvollen und gediegenen Spruchsammlung lebte, hat auf das ganze Werk einen wohlthätigen Einfluß geübt. Der alte Vergeltungsglaube bildet wieder die unerschütterliche Grundlage der religiösen Weltanschauung. Dabei erscheint die freie, weltliche Richtung und eine mehr rationalistische Denkweise hier ebenso fortgeschritten, als andrerseits der altnationale, partikularistische Standpunkt wieder festgehalten wird. In den salomonischen Sprüchen so wie im Buch Hiob und Kohelet herrscht in dieser Beziehung weit mehr geistige Freiheit und ein universelleres, allgemein menschliches Bewußtsein. Nur ist die Lebenserfahrung hier weit reicher als dort; ebenso ist das wißenschaftliche Nachdenken, die freie Reflexion und die eigentliche Weltbildung hier weiter entwickelt, aber nicht ganz ohne griechischen Einfluß. Die liebevolle Naturbetrachtung, die noch schöne lyrische Schilderungen hervorrief (K. 52, 15 ff.) und die später bei den verwandten Arabern ebenfalls durch die Bekanntschaft mit den Griechen zur wißenschaftlichen Naturforschung führte, hat auch hier schon eine wißenschaftlichere Richtung eingeschlagen und zeigt sich z. B. in dem begeisterten Lobe des Arztes, K. 38, 1 — 15. Der

Kranke soll zwar beten, aber auch den Arzt gebrauchen und ihn ehren. Ganz besonders wird der Beruf des Schriftgelehrten — andern, handwerksmäßigen Beschäftigungen gegenüber — hoch erhoben, und unstreitig gehörte unser Verfaßer, der nach K. 50, 27 aus Jerusalem stammte, eben diesem Stande an. Er ist ein gelehrter, gebildeter Mann, der den Weltlauf, die Sitten und Schicksale der Menschen genau beobachtet und studirt hat und mit gesundem Sinn und schönem Verstande Sitten- und Weisheitssprüche des reinsten und tiefsten Gehaltes gesammelt und gedichtet hat. Fast alle Lebensverhältnisse sind darin berührt, die höchsten wie die niedrigsten, die geistigen wie die leiblichen, die nationalen wie die fremden, so daß der Sirachide durch seine Gedankenfülle und Gediegenheit ein Liebling aller praktisch verständigen Naturen geworden ist.

Was die Quellen betrifft, aus denen der Verfaßer schöpfte, so schließt er sich zunächst der salomonischen Sammlung an und wiederholt Vieles daraus wörtlich. Die Weisheit, die aber nur in Israel zu Haus ist und in Zion eine bleibende Stätte erhielt, erscheint hier wie dort personificirt und wird als Quell aller Tugend und Frömmigkeit glänzend beschrieben, besonders K. 1 und 24. Die religiöse Anschauung des Verfaßers ist schon angegeben. Obwohl er zum Theil in einem einseitigen Nationalstolze befangen ist, so zeigt er doch an vielen andern Stellen eine sehr humane Denkweise, ein feines, sittliches Bewußtsein, das von der Engherzigkeit andrer Schriften aus der späteren Zeit weit entfernt ist.

Eine zweite Hauptquelle war unstreitig die mündliche Überlieferung, das Volkssprichwort, wie es sich in der nachexilischen Zeit in Juda ausgeprägt hatte. So erklärt sich die große Ähnlichkeit dieser Sammlung überhaupt mit der weit älteren salomonischen auch da, wo der Sirachs Sohn von dieser nicht abhängig ist. Vgl. S. 514. Alles aber, was er aufgenommen, hat er nach der S. 170 ff. gezeigten Kunstform umgebildet. Dabei sieht man sehr klar die weiter entwickelte, spätere Zeit. Die Darstellung ist ausführlicher und erschöpfender, rhetorisch, deutlich, bilderreich und blühend, wodurch sie oft dem zusammenhängenden Stücke K. 1—9 der Sprüche Salomo's gleicht. Überhaupt ist hier das Verwandte fast durchgängig nach einer einfachen Sachordnung beßer verbunden, als in der kanonischen Sammlung, ohne daß sich jedoch eine planmäßige Eintheilung des Ganzen irgend wie nachweisen ließe.

Eine dritte große Masse dieser Sprüche gehört der eignen Lebenserfahrung und dem Nachdenken des Verfaßers an. Hier finden sich schon sehr moderne Elemente; so die Aussprüche über die Gesundheit des Lei-

des und die Empfehlung der Sorge dafür. In dem, was er über den hohen Stand des Arztes, des Gelehrten, über Musik und Anderes sagt, läßt sich eine griechische Einwirkung nicht verkennen. Ferner gehören unserm Verfaßer die lyrischen Stücke an, welche die Sittensprüche unterbrechen und wovon S. 498 Proben mitgetheilt sind. Um dem Buche eine gewiße Allseitigkeit zu geben, findet sich sogar ein Verzeichnis der berühmtesten Helden und Weisen des Alterthums, besonders des hebräischen von Adam, „der über alle Lebendigen der Schöpfung ist,“ bis auf den Hohenpriester Simon. Dabei segnet er das Andenken der Gerechten, die zum Besten des Volkes wirkten, der Richter, die den Götzendienst bekämpften, des Samuel, der noch nach seinem Tode weißagte, der zwölf Propheten, „deren Gebeine grünen mögen aus ihrem Ort, weil sie Jakob trösteten und ihnen Rettung zeigten durch sichere Hoffnung.“ Andrerseits spricht er auch offenen Tadel aus, z. B. gegen Salomo, der einen Schandfleck auf seinen Ruhm gebracht und seinen Samen entweiht habe. — Ganz überwallend ist dagegen das Lob, das er dem Hohenpriester Simon spendet, und wovon hier noch eine Probe zur Charakteristik dieser späteren, rhetorisch-schwülstigen, mit Bilderschmuck überladenen, gelehrten Kunstdichtung stehen möge, K. 50, 5 ff.

Wie herrlich war er beim Umgang mit dem Volke,
Beim Hervortritt aus dem Hause des Vorhangs!
Wie der Morgenstern inmitten der Wolken,
Wie der Mond, der voll ist an Tagen,
Wie die Sonne, den Tempel des Höchsten bestrahlend,
Wie der Regenbogen, in Wolkenpracht leuchtend;
Wie blühende Rosen in Frühlingstagen,
Wie Lilien an Waßerquellen,
Wie Libanons Sproßen in Sommerstagen;
Wie Feuer und Weihrauch in dem Rauchfaß,
Wie ein Gefäß von gediegenem Golde,
Geschmückt mit allerlei Edelsteinen;
Wie ein Ölbaum, der Früchte trägt,
Wie eine in die Wolken ragende Cypresse u. s. w.

Den Schluß des Buches macht ein persönliches Dankgebet für die Rettung aus vielfachen Drangsalen und dafür, daß Gott ihm die Weisheit, die er von Jugend auf eifrig erstrebt, auch verliehen habe.

Aus der Schilderung des Hohenpriesters Simon, als des letzten preiswürdigen Mannes seines Volkes, darf man vermuten, daß unser Verfaßer ihn in seiner Jugend noch gesehn. Gemeint ist wahrscheinlich Simon II. († 199). Ein Enkel des Sirachiden übersetzte bei seinem Aufenthalte in Ägypten dieß Spruchbuch (etwa um 130 vor Chr.) aus dem

hebräischen Grundtexte in's Griechische, und nur diese Übersetzung mit einem Vorworte des Übersetzers ist uns erhalten. Vgl. S. 499. Warum das Buch unter den Apokryphen steht und nicht mehr in den Kanon gekommen, ist schwer zu sagen. Das hebräische Original war sicher noch nicht verloren, als in der makkabäischen Zeit, in den ersten Jahrzehnten der erkämpften Unabhängigkeit, die heilige Nationalbibliothek abgeschloßen wurde. Auch kam damals ein ebenfalls sehr spätes Werk, das Buch Daniel, noch in die Sammlung. Vgl. S. 497. Indes läßt sich nicht läugnen, daß in den Sprüchen des Sirachs-Sohnes neben vielem echt Nationalen doch auch schon ein ganz anderer Geist, ein mehr weltlich-verständiges, gelehrt-wißenschaftliches Element herrscht, das gegen die ältern didaktischen Schriften bedeutend absticht und das man damals vielleicht aus einseitiger Opposition gegen das Griechenthum von dem Kanon ausschloß. Die spätere Zeit hat es dagegen wieder zu Ehren gebracht; die Christen namentlich haben es bald zu einem eigentlichen Schul- und Kirchenbuche erhoben und beim Unterrichte vielfach benutzt. — Für die Charakteristik der Kultur in Juda und besonders in Jerusalem kurz vor der makkabäischen Zeit ist die Sammlung auch in literarhistorischer Beziehung äußerst wichtig. Doch gehört eine weitere Besprechung nicht hieher. Durch die fremdartigen, griechischen Bildungseinflüße, die das Buch schon vielfach zeigt, macht es den Übergang zu den eigentlichen Apokryphen, was die alten Kritiker, die den nationalen Kanon abschloßen, wohl mit sicherm Takte gefühlt haben werden und deshalb allerdings das Kind mit dem Bade ausschütteten.

Die übrige apokryphische Literatur, die zum Neuen Testamente hinüberleitet, liegt außerhalb meiner gegenwärtigen Aufgabe. Nur die allgemeine Richtung der Volksbildung, die Wege, die aus dem Untergange der althebräischen Weltanschauung zum Christenthume führten, will ich schließlich noch kurz bezeichnen.

Rückblick und Schluß.

Das ganze Leben und Streben der Hebräer war, wie wir zum öftern gesehn, wesentlich auf die diesseitige, reale Welt beschränkt, und ihre religiös-sittliche Bildung auf's innigste mit der nationalen und staatlichen Entwicklung verknüpft, ähnlich wie bei den Griechen und Römern. Im Leben auf dieser Welt, in der Familie, im Staate, in der Kultivirung des Bodens u. s. f. sollte die menschliche Freiheit sich verwirklichen. Dieß neue Princip trat in der israelitischen Gemeinde so mächtig auf, daß das Jenseits für sie vollkommen verschwand, und die Unsterblichkeit des Geistes, die doch alle übrigen morgenländischen Religionen lehrten, von den Hebräern nicht geglaubt wurde. Vielmehr im gegenwärtigen Leben sollte das Wesen des Menschen, die sittliche Freiheit sich vollenden und jeder schon hienieden den Lohn seiner Thaten empfangen. Wir haben sodann gesehn, wie das Bewußtsein allmählig mit den Forderungen des Sittengesetzes, mit der göttlichen Weltordnung und der Erscheinung derselben im Schicksal der Menschen in immer ernstere Widersprüche geriet. Die Weltgeschichte und ein unerbittliches Weltgericht zeigte zuletzt die Einseitigkeit der hebräischen wie jeder andern bloßen Volksreligion, und bahnte so den Weg zur Offenbarwerdung der Religion der Menschheit.

Wie das Leben selbst den alten Glauben zerstört hatte, flüchtete sich der Geist allmählig aus der äußern, realen Welt zurück in die geistige, ideale Welt des eignen Innern, fand aber diesen unsichtbaren Mittelpunkt zunächst noch nicht in sich selbst; er verlegte vielmehr seinen eignen geistigen Schwerpunkt in's Jenseits, in ein Gedankenreich. Die äußere, wirkliche Welt als das Endliche, wird der unendlichen Gedankenwelt gegenüber als das Unfreie und Sündliche erkannt. Dieser einseitige Idealismus und Spiritualismus, den wir schon im Buch Daniel finden, entwickelt sich immer weiter und erreicht seinen Höhenpunkt im Neuen Testamente. In derselben Weise überschreiten bei den Griechen die Neuplatoniker den Realismus des klassisch-griechischen Bodens und stellen ein ganz neues Princip auf (ein wesentlich romantisches), das ebenfalls zur christlichen Weltanschauung hindrängte und sie zum Theil mit hervorgebildet hat. — Bei den Hebräern repräsentiren diese Richtung hauptsächlich die Pharisäer (wörtlich: Abgesonderte d. i. Gottgeweihte, Fromme, wie Nasiräer), trotz aller Polemik des N. T. gegen diese Sekte.

Das Pharisäerthum entwickelte sich aus der nacherilischen Volksreligion und behielt nicht bloß Reste der althebräischen Naturreligion durch allegorische Umdeutung und Vergeistigung bei, sondern eignete sich auch vorzugsweise die Elemente der persischen Lichtreligion an und vermittelte so für den gemeinen Mann die geistige Anschauung des jüdischen Monotheismus. Diesem Ursprunge gemäß hatten die Pharisäer die meisten Anhänger in den unteren Schichten des Volkes und zeigten sich auch sonst bei politischen Konflikten als Demokraten. — Ebenso bekannten sie sich zu dem allgemeinen religiösen Volksglauben, wie er in der großen Masse lebendig war.

Sie hielten daher 1) die mündliche Überlieferung (hebräisch Kabbala, קַבָּלָה), die später in der Mischna zusammengestellt wurde, für ebenso bindend, als die schriftlichen, kanonischen Urkunden, und suchten diese letzteren durch künstliche, gelehrte und allegorische Deutung sowohl mit der Tradition, als mit dem weiter gebildeten Bewußtsein in Einklang zu setzen. Sie galten daher für große Gesetzeskenner und Schriftgelehrte. Die Anfänge dieser Richtung sehen wir schon in der Chronik und dann im Buch Daniel.

Die Pharisäer lehrten 2) und zwar in Übereinstimmung mit der Schrift, daß der Mensch in den göttlichen Weltplan nicht eingreifen und das von Gott ihm bestimmte Schicksal nicht ändern könne. (Vgl. Hiob und Kohelet). Der Mensch ist also nur bedingt frei, indem er bloß innerhalb gewißer Gränzen, die ihm Gott gesetzt hat, sich mit freiem Willen und Bewußtsein bewegen kann. Was er aber auf die Art vollbringt, Gutes oder Böses, das wird ihm zugerechnet und vergolten. Daher der ängstliche Gesetzeseifer der Pharisäer, der übertriebene Wert, den sie auf die rein äußerliche, gesetzliche That legen, ohne Rücksicht auf die Gesinnung und die eigentliche Sittlichkeit. — Die gerechte Vergeltung aber, die sie erwarten, zögert, wie die Geschichte gezeigt, so oft im Leben oder bleibt auch wohl gänzlich aus. Der fromme Dulder gieng unter und der Frevler lebte lange und glücklich (vgl. Kohelet). Zur Ausgleichung dieses Widerspruchs verlegten die Pharisäer daher die Vergeltung ins Jenseits und lehrten

3) Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Nach dem Tode wird dem Frommen seine Tugend (צְדָקָה) vergolten werden. Er wird nach dem Genuß eines seligen Zustandes mit einem reineren Körper angethan ins Leben zurückkehren, während die Seelen der Gottlosen für immer in der Unterwelt, in dem dichtfinsteren Hades bleiben müßen. Wahrscheinlich stellten sie diese Auferstehung der Frommen sich vor, als

beim Beginn der messianischen Zeit erfolgend, ähnlich wie im neuen Testamente. Das Ganze, die Gesammtheit soll einst vollendet werden, nicht das einzelne Subjekt für sich. Diese Anschauung liegt offenbar in diesem Auferstehungsglauben. Josephus[1]) spricht sich nicht deutlich darüber aus. — Übrigens entwickelte sich dieser Glaube ganz naturgemäß aus der Volksreligion. Diese hatte schon vor dem Exil die Idee einer Fortdauer der Seele; aber dieser Glaube gehörte der Naturreligion und dem Götzendienste an. Nur aus der Voraussetzung einer lebendigen Fortexistenz erklären sich z. B. die Todtenbeschwörungen, von denen ja die des Samuel als wirklich erfolgt berichtet wird. — Nah verwandt mit diesem Glauben sind die Vorstellungen von Geistern überhaupt, von Mittelwesen zwischen Gott und Menschen, von guten und bösen Engeln, an welche die Pharisäer wie das gemeine Volk ebenfalls glaubten.

In diesen drei Punkten besteht das Eigenthümliche der pharisäischen Sekte. Daß es zur Zeit Christi viele Hierarchen, Scheinheilige und Heuchler darunter gab, erklärt sich zwar leicht aus dem Eifer für den Buchstaben und für die äußerliche Beobachtung des Ritualgesetzes; allein das Wesen der ganzen Partei ist damit nicht charakterisirt. Durch die Idee einer Vergeltung nach dem Tode, durch die Idee der Unsterblichkeit und eines Geisterreichs überschritten die Pharisäer das althebräische Religionsprincip und bilden danach — im Zusammenhang mit ihren messianischen Erwartungen — den lebendigen Übergang zum Christenthum. Das Bewußtsein, das in der wirklichen Welt unbefriedigt war, zog sich in seine eigne dunkle Tiefe zurück und erbaute sich da eine ideale Welt, in der alle Misklänge und Widersprüche des irdischen Daseins aufgelöst waren. Innerlich stand daher das Pharisäerthum dem Christenthum nicht so fern, weshalb auch der Übertritt des Paulus nicht so unnatürlich ist, wie es der gewöhnlichen Betrachtung erscheinen mag. Vgl. Ap. 15, 5.

Den geradesten Gegensatz zu den Pharisäern bilden in allen Punkten die S a d d u c ä e r, zu denen meist die jüdischen Reichen und Aristokraten gehörten. Der Name hat offenbar appellative Bedeutung und bezeichnet die G e r e c h t e n, obwohl man ihnen später einen idealen Stammvater Z a d o k gegeben hat. Wie die Pharisäer im Allgemeinen den Fortschritt und das neuere Judenthum repräsentiren, so stellen dagegen die Sadducäer den althebräischen Standpunkt dar, jedoch nicht ohne wesentliche Modifikationen. Sie erkannten 1) n u r d a s s c h r i f t l i c h e G e s e t z als

1) Über den jüd. Krieg B. 2, 8, 14.

Glaubens- und Lebensregel an und verwarfen daher alle mündlichen Satzungen und Überlieferungen wie die Schiiten unter den Muhammedanern.[1]) Ebenso verwarfen sie die allegorische Bibeldeutung der Pharisäer. Einen besonderen alttestamentlichen Kanon hatten sie aber nicht. — — Sodann lehrten sie 2) die vollkommenste Willensfreiheit des Menschen, so daß ein Jeder durch seine sittlich-freien Handlungen, auf welche Gott keinen Einfluß übe, der Schöpfer seines eignen Schicksals werde. Das sittliche Handeln hängt also bloß vom Menschen ab und Gott selbst steht in keiner Beziehung weder zur menschlichen Tugend, noch zur Sünde. Die Konsequenz dieses Standpunktes war, daß bloß das Bewußtsein der sittlich-guten That des Menschen genügen müße; denn nur diese, nicht der Erfolg, steht in der Macht des Menschen. Die Tugend muß daher geübt werden um ihrer selbst willen, nicht mit Rücksicht auf künftige Belohnung. So glichen die Sadducäer durch eine gewaltige Selbstgewißheit und durch eine tiefe, stoische Sammlung des Geistes in sich selbst die Widersprüche der alten Vergeltungslehre aus. Die Pharisäer verlegten die Lösung des Widerspruchs ins Jenseits; die Sadducäer aber glichen ihn im Diesseits durch die selbstbewußte That aus und verzichteten auf äußeren Lohn wie auf äußere Strafe.

Daher lehrten sie 3) im schroffen Gegensatz zu den Pharisäern, daß es keine Unsterblichkeit, keine Auferstehung der Todten und mithin auch keine Vergeltung nach dem Tode gebe, vielmehr höre die Seele zugleich mit dem Leibe und dem Leben auf.[2]) Mit dieser Lehre standen sie ganz auf alttestamentlichem Boden (vgl. Kohelet. Sirach 17, 25). Es war daher ganz konsequent, daß sie im Lebensgenuß freier waren, als die ängstlichen, äußerlich strengen Pharisäer, und deshalb von diesen des Epikureismus beschuldigt wurden. Weil aber das Bewußtsein in andrer Weise fortgeschritten war, so galt jetzt die althebräische Orthodoxie als Ketzerei. — Der große Glaubenssatz der Sadducäer, daß die Tugend rein um ihrer selbst willen geübt werden müße, zeugt von philosophischem Nachdenken und ist vielleicht nicht ohne griechische Einwirkung zum Bewußtsein gekommen. Unter den spätern Juden lebten die Ansichten der Sadducäer in den Karäern fort.

Über die dritte jüdische Sekte, die Essener, wißen wir nicht viel. Nach Josephus[3]) huldigten sie dem entschiedensten Determinismus

1) Josephus, Archaeolog. 13, 10, 6.
2) Josephus, Arch. 18, 1, 4. Matth. 22, 23. Lukas 20, 27.
3) Arch. 13, 5, 9. Über den jüd. Krieg. 2, 8, 14.

und Fatalismus und bildeten dadurch einen scharfen Gegensatz zu den Sadducäern. Die Pharisäer bewegten sich — als die Fortschrittspartei — zwischen diesen beiden Extremen in der Mitte. Diese fatalistische Weltansicht, die den Menschen als völlig abhängig von Gott erscheinen läßt, ist ebenfalls eine konsequente Entwicklung des hebräischen Princips, und findet schon früher im A. T. besonders im Prediger ihre Anhaltspunkte. Sie erinnert ferner an die Schicksalsidee der Chaldäer, der Araber u. s. w., und findet sich als ein gereinigteres Element auch im Christenthume, roher und strenger dagegen im Islam. — Wegen dieser Unfreiheit des Menschen flohen die Essener auch aus dem öffentlichen Leben, aus den Konflikten der Gesellschaft, und lebten als Einsiedler, besonders an der Westküste des todten Meers, im Verkehr mit der Natur, vorzüglich aber mit Gebet und Askese beschäftigt. Plinius (V, 15) nennt sie ein mira gens, socia palmarum. — Ihr Name ist nicht ganz klar, bedeutet aber wahrscheinlich die Prüfenden, Erwägenden (v. אזן ein Adj. wie אלם). — Mit den Therapeuten, einer alexandrinisch-philosophischen Sekte, die ursprünglich in Ägypten, am See Möris in einer mehr klösterlichen Gemeinschaft lebte, hatten die Essener zwar manches in der Sitte gemein, sind aber wohl ohne fremden Einfluß entstanden.

In diese drei Sekten zertheilte sich das spätere Volksleben der Juden. Das Band, durch welches diese entgegengesetzten Elemente noch zusammengehalten wurden, war im Äußern die jüdische Nationalität, die Nationalliteratur und endlich die Erwartung eines nationalen theokratischen Königs, eines Messias.

Die poetische Schöpferkraft des Volkes erlosch immer mehr, je entschiedener diese drei Sekten im Leben sich sonderten und bekämpften. Schon der Prediger mit seiner weltverachtenden Zweifelsucht und seiner Formlosigkeit verrät den Verfall aller nationalen Dichtung. Die Weisheitssprüche des Jesus Sirach sind noch eine schöne, gelehrt-künstliche Reproduktion der alten Lehrpoesie, das letzte Epigonenwerk, welches trotz aller neuen Bildungselemente doch dem ganzen Volke noch zugeeignet werden konnte. Aber von da an zeigen sich immer drohender alle Spuren der Selbstauflösung. Derselbe Volksgeist, der sein Wesen aus sich heraus mit innerer natürlicher Notwendigkeit im Leben wie in der Literatur entfaltet hatte, zerstörte nun auch sich selbst nach demselben Naturgesetz.

Wer diesen normalen Entwicklungsgang erkannt hat, wird der politisch gespaltenen makkabäischen Zeit keine neue Blüte der religiösen Lyrik zuschreiben können, wie ich früher schon im Einzelnen genauer zu zeigen suchte.

Was unter günstigern Umständen aus dem Volke geworden, was es literarisch noch geleistet, wenn es ein unabhängiges politisches Dasein länger hätte fortführen können, das dürfen wir nicht fragen, obwohl sich diese Frage im Allgemeinen mit großer Wahrscheinlichkeit beantworten ließe. Aus sich selbst heraus wäre die Kultur des Volkes wohl nicht von dem religiösen auf den rein wißenschaftlichen Boden übergegangen; denn die ewige Vermittlerin von Religion und Wißenschaft, die schöne bildende Kunst, gieng ihm ab. So würde in der Heimat die Absonderung mit der gleichzeitigen Verkümmerung und Verknöcherung des Geistes zugenommen haben und die Juden hätten hier wohl nicht einmal ein alexandrinisches oder byzantinisches Zeitalter erlebt. Für die innere Bildung des Volkes war es daher eine heilsame Zucht, daß es mit Gewalt aus seiner Beschränktheit herausgerißen und in die weite Welt hinausgestoßen wurde. Überhaupt war es von Anfang an gewißermaßen zum Wandern prädestinirt und erfüllte immer deutlicher sein Geschick als „der ewige Jude", der, unvertilgbar, überall und nirgends daheim ist. — Mit dem letzten tragischen Untergange Jerusalems (70 nach Chr.) begann eine Zerstreuung in alle Welt, eine Missionswanderung, die auch auf die Bildung der übrigen Menschheit den nachhaltigsten Einfluß gehabt hat, theils dadurch, daß die Juden von jetzt an den friedlichen Völkerverkehr mit immer größerer Rührigkeit vermitteln, theils durch die Erhaltung und Verbreitung ihrer nationalen Schriftdenkmale.

Ihre eigene Poesie aber, die fortwährend gepflegt wurde, hat wenig Eigenthümliches mehr, und in demselben Grade, wie sie früher originell und selbständig war, in demselben Grade erscheint sie jetzt abhängig von den verschiedensten Vorbildern. Sie ist ein gelehrtes, rein verständiges Kunstprodukt, ein Werk nüchterner Nachahmung, eine Treibhauspflanze, oder vielmehr eine mechanisch nachgemachte Blume, wie fast jede gelehrte Poesie, zumal wenn sie einer todten Sprache sich bedient. Außerdem fehlt ihr der durch nichts zu ersetzende reale, vaterländische Boden und eben deshalb auch jede Spur einer naiven, unmittelbaren Naturdichtung. Während die althebräischen Dichter selbst in ihren erhabensten Bildern, in ihren großartigsten Schilderungen (ganz wie Homer) nur die Natur und das wirkliche Leben kopiren durften, um echt poetisch zu sein, so bewegen sich diese späteren Dichter großentheils in jenen stehenden, eingelernten Sprach- und Bilderkreisen, die für sie keine lebendige Gegenwart mehr haben und deshalb auch ohne Wahrheit und ohne poetische Wirkung sind. Noch schlimmer steht es um die Poesie, wenn manche Dichter zu unorganischen Neubildungen — ähnlich den Barbari-

sirungen des Lateins im Mittelalter — sich hinreißen laßen. Dazu die Prosa einer starr fixirten Religion und der geistige Druck einer rabbinischen Hierarchie. Das religiöse Leben gieng eigentlich auf in den Gesetzesstudien und war mehr ein gelehrtes, theoretisches, als ein unmittelbar praktisches und gemütliches. Daher die inhumanen Urtheile über die eigenen, ungelehrten Glaubensgenoßen, über den armen Landmann (Amharez), der das Gesetz nicht kennt. Kein Rabbi soll die Tochter eines solchen heiraten; „denn — so argumentirte man — verflucht ist, wer bei einem Viehe liegt."

Zwar hätte man meinen sollen, die Zerstreuung unter alle Völker so wie der Weltverkehr würde einen Weltbürgersinn, eine nur das allgemein Menschliche festhaltende Richtung hervorgerufen haben. Allein die Wirklichkeit zeigte das Gegentheil: die entschiedenste Absonderungssucht, das starreste Festhalten der Nationalität, die aber nicht mehr als ein wirkliches Ganzes existirte, sondern nur in zerstreuten Fragmenten ein abstraktes, künstliches und kümmerliches Dasein fortführen konnte. In der strengen, ehrenfesten Sitte des Hauses und der Familie erhielt sich der Nationalsinn auch jetzt noch am reinsten. Aber es fehlte das lebendige Zusammenwirken der einzelnen Glieder. Wie wäre da noch eine eigenthümliche, geist- und lebensvolle Literatur möglich gewesen? — Ein Theil der Juden trat zum Christenthum über, ein anderer gieng im aramäisch-babylonischen Wesen unter, ein dritter nahm die griechische Bildung auf und ein vierter wurde später arabisirt. Die streng nationale Richtung, welche uns hier allein interessirt, ist die im Talmud vertretene, die in den Rabbinen des Mittelalters sich fortsetzte. Ihr Hauptstreben geht selbst bei entschieden wißenschaftlich gebildeten, philosophirenden Rabbinen dahin, die jüdische Besonderheit gegen die Einwirkungen des Heidenthums, des Christenthums und des Islams zu behaupten, und schon damit ist jeder innere Fortschritt in Wahrheit abgeschnitten. Außerdem war die Berechtigung einer bloß nationalen Religion durch ein neues, welteroberndes Princip längst widerlegt. Denn die hebräische Volksreligion als solche hatte ihr Wesen vollständig entfaltet, und es war nun die Aufgabe, den beschränkten nationalen Standpunkt zu dem universellen, allgemein menschlichen zu erweitern. Gegen diesen Fortschritt aber stemmte sich das eigentliche Judenthum mit aller Macht.

Eine organische Geschichte, eine zusammenhängende Entwicklung der riesenhaften neuhebräischen Literatur gibt es nicht. Sie besteht im Großen wie die Schicksale des zerstreuten Volkes aus vielfarbigen Einzelheiten, die meist durch äußere Anregungen hervorgerufen worden sind.

Im Allgemeinen charakterisirt sie ein gänzlicher Mangel an poetischer Zeugungskraft. Schon die letzten Bücher des Alten Bundes, besonders die Apokryphen, zeigen diese Abnahme. Noch weiter herab im Talmud finden wir eine barbarische Entartung alles poetischen Sinnes, eine unglaubliche Geschmacklosigkeit, eine kaltprosaische Nüchternheit und Phantasielosigkeit. Dazu die allegorische Ausdeutung der Schrift, die jeden dichterischen Anflug ersticken, den Sinn für alles einfach Wahre, Natürliche, sinnlich Anschauliche abtödten mußte und dagegen dem Geiste jenen spitzfindig kleinlichen, verschrobenen, Geheimnis-witternden und abergläubischen Charakter gab, wie wir ihn bei den Rabbinen ausgeprägt finden. Solche unproduktive Zeiten erzeugten auch den sogenannten Musiv-Stil, indem man einzelne Verse und Phrasen der Schrift auf's Neue komponirte und so zuweilen ein geistreiches Quodlibet, ein mosaikartiges Gemälde, eine Erzählung u. dgl. daraus zusammenfügte. Auch die frei poetische Ausdichtung des alten Testaments, die Hagada, gehört im Allgemeinen hieher.

Mit der Zeit wurde zwar durch den Einfluß der Araber die poetische Form weiter entwickelt, der regelmäßige Reim und metrisches Versmaß eingeführt und neben der religiösen Lyrik auch die weltliche Poesie, sogar das Kunstepos und das Drama versucht: aber natürlich ohne lebendigen Gehalt, ohne innere poetische Nötigung.

Selbst in Spanien, wo die Juden von den Arabern milder und menschlicher als von den Christen behandelt wurden und wo deshalb auch ihre Literatur am freiesten sich erhob, verläugnet sie nicht die allgemeinen Mängel. Charizi wetteiferte hier in seinen Tachkemoni mit Hariri's Makamen. Aber wie weit steht sein Werk an poetischer Erfindung und an einer idealen Grundlage hinter seinem Vorbilde zurück! — Gabirol († 1070), der für einen der größten und tiefsinnigsten Dichter gilt, schrieb doch auch eine gereimte Grammatik! Solche Misgriffe zeigen am schlagendsten den gänzlichen Mangel an poetischem Sinn. Die Dichtung erscheint hier als eine rein äußere, mechanische Kunst.

Im Allgemeinen sind diese neuhebräischen Dichter höchst unerquickliche Wortkünstler und Phrasendrechsler. Man sieht überall ein Haschen nach Effekt, nach geistreichen Wendungen, nach geschraubten Wortwitzen und Wortspielen: kurz überall die Schattenseiten einer überentwickelten, abgelebten, nur noch reflektirenden Kunstpoesie. — Dabei soll nicht geläugnet werden, daß sich hie und da nicht noch große, schöne Gedanken finden wie bei Mose Ben Esra, bei Juda Halevi und Andern. Die ewige Sehnsucht und Hoffnung, in welcher die Gemeinde Jahr-

hunderte lang leben mußte, hat noch zuweilen rührende Klagetöne hervorgerufen. Insbesondere hat die didaktische Dichtung, das eigentliche Volkssprichwort und der Lehrspruch noch manches Sinnvolle aufzuweisen[1]); und man kann nicht ohne Antheil wahrnehmen, wie das schwergeprüfte, heimatlose Volk sich in der Wißenschaft eine neue Heimat zu gründen sucht, wie es an allen geistigen Richtungen, besonders den philosophischen, sich betheiligt, wie es von allen Kulturen sich aneignet, was sich nur einigermaßen mit dem nationalen Standpunkte verträgt, wie es von Griechen und Römern, von Persern und Arabern und selbst von Christen manches aufnimmt; aber doch kann die ganze neuhebräische Literatur auch nicht im Entferntesten der arabischen, oder gar der althebräischen an die Seite gestellt werden. Sie verhält sich zu dieser ungefähr so, wie der zweite Theil von Göthe's Faust zum ersten, und hat nur ein philologisches und literarhistorisches Interesse, aber keine selbständige Bedeutung mehr. Die Weihe des Genius, des poetischen heiligen Geistes, geht ihr ab.[2])

Einzelne Ausnahmen, namentlich im Gebiet der Wißenschaften, ändern nicht den allgemeinen Charakter dieser nachbiblischen Schriftwerke der Juden. — Wenn ein genialer Denker wie Spinoza auch äußerlich durch die Emanationslehre der Kabbala angeregt wurde, so erklärt sich sein philosophisches System und seine ganze Erscheinung doch keineswegs aus dem innern Zusammenhange mit seinen Glaubensgenoßen, die ihn deshalb auch mit Abscheu von ihrer Gemeinschaft ausschloßen: er gehört vielmehr der Weltkultur an und steht selbst hier noch als ein merkwürdiges, sporadisch auftauchendes Phänomen in der Geschichte des menschlichen Bewußtseins da. Eben deshalb aber war er auch wie keiner vor ihm befähigt, die alten Nationalschriften mit einer großartigen Unbefangenheit und Klarheit zu beurtheilen, so daß er als der wichtigste Begründer einer streng geschichtlichen Auffaßung der alttestamentlichen Literatur betrachtet werden muß.

1) Vgl. Rabbinische Blumenlese v. Dukes. 1844.

2) Über diese spätere jüdische Poesie, die hier kaum berührt werden konnte, ist zu vergleichen: Franz Delitzsch: Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluß der heiligen Schriften des alten Bundes bis auf die neueste Zeit. Leipzig 1836. — Dem Lobe aber, welches der Verfaßer vielen dieser Dichtungen spendet, wird ein unbefangener Literarhistoriker nicht beistimmen können. Über die wichtige spanische Epoche vgl. Sachs: die religiöse Poesie der Juden in Spanien. Berlin, 1845.

Register.

K.

Druckfehler.

Seite 117	Z. 6	v. u.	lies:	satirisch.
„ 165	Z. 2	v. u.	„	Poesie, st. Sprache.
„ 168	Z. 7	v. u.	„	chajim.
„ 215	Z. 16	v. o.	„	einer st. ein.
„ 241	Z. 16	v. u.	„	Shakspeare.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

